Systematisches Handbuch
der
Deutschen Rechtswissenschaft

Unter Mitwirkung
der Professoren **Dr. H. Brunner**, früher in Berlin, **Dr. V. Ehrenberg** in Leipzig, **Dr. H. Gerland** in Jena, **Dr. O. v. Gierke**, früher in Berlin, des General-Prokurators **Dr. J. Glaser**, früher in Wien, der Professoren **Dr. C. S. Grünhut** in Wien, **Dr. A. Haenel**, früher in Kiel, **Dr. A. Heusler** in Basel, **Dr. E. Heymann** in Berlin, **Dr. H. Kantorowicz** in Freiburg i. B., **Dr. E. Kaufmann** in Bonn, **Dr. P. Krüger** in Bonn, **Dr. O. Mayer** in Leipzig, **Dr. L. Mitteis**, früher in Leipzig, **Dr. Th. Mommsen**, früher in Berlin, **Dr. F. Oetker** in Würzburg, **Dr. M. Pappenheim** in Kiel, **Dr. F. Regelsberger**, früher in Göttingen, **Dr. C. v. Schwerin** in Freiburg, **Dr. Lothar Seuffert**, früher in München, **Dr. R. Sohm**, früher in Leipzig, **Dr. E. Strohal**, früher in Leipzig, **Dr. H. Triepel** in Berlin, **Dr. A. v. Tuhr** in Zürich, **Dr. A. Wach** in Leipzig, **Dr. R. Wagner**, früher in Leipzig, **Dr. L. Wenger** in München, **Dr. K. Wieland** in Basel,

begründet von

Dr. Karl Binding,
früher Professor in Leipzig,

herausgegeben von

Dr. Friedrich Oetker,
Professor in Würzburg.

Achte Abteilung, zweiter Band:

R. Sohm, Kirchenrecht. II. Band.

Verlag von Duncker & Humblot.
München und Leipzig 1923.

Kirchenrecht.

Von

Rudolph Sohm.

Zweiter Band.

Katholisches Kirchenrecht.

Mit einem Namen- und Sachverzeichnis über Band I und II.

Verlag von Duncker & Humblot.
München und Leipzig 1923.

Altenburg S.-A.
Piererache Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Vorwort der Herausgeber.

Es ist nur ein Bruchstück des zweiten Bandes von Sohms Kirchenrecht, das wir zu bringen vermögen. Der Verfasser hat die Arbeit daran seinerzeit abgebrochen, um sich ganz der großen Festschrift für Wach zu widmen. Das „Decretum Gratiani“ sollte ihm dort Anknüpfung geben, um seinen Lieblingsgegenstand, das altkatholische Kirchenrecht, in der erforderlichen Breite zur Darstellung zu bringen — noch vor Nacht! Der Tod hat ihm dann die Feder aus der Hand genommen: auch die Festschrift ist ja Bruchstück geblieben.

So greift unsere Veröffentlichung einerseits vielfach zurück auf den Inhalt des 1892 erschienenen ersten Bandes, um die nämlichen Gedanken zu schärferem Ausdruck zu bringen; andererseits gibt sie Ausführungen, welche jetzt die Festschrift vorweggenommen hat, wie das namentlich von § 24 an sich bemerkbar macht. Wir durften aber auch diese Arbeit nicht verloren gehen lassen; sie enthält so viel Schönes und Wertvolles!

Dabei mag sie insbesondere auch dazu dienen, das Mißverständnis zu beseitigen, das Sohms bekanntem Satze widerfahren ist von dem Widerspruch des Kirchenrechtes mit dem Wesen der Kirche. Dieses Wesen liegt ihm, wie hier klar erkennbar ist, in der unsichtbaren Kirche, der Kirche Christi, der sich versammelnden Christenschaft, in der Christus wirksam gegenwärtig ist und der Geist Gottes. Was man gewöhnlich Kirche nennt, ist nur ihr Kleid. Daran mag sich menschliche Ordnungsweisheit versuchen, wenn sie nur jene Hauptsache nicht meistern will. So hat Sohm das Christentum nicht bloß aus seinen Forschungen in der Geschichte der Urkirche und des Altkatholizismus erkannt, sondern auch als lebendige Gegenwart selbst erlebt. Seine kirchenrechtlichen Anschauungen sind nur aus seiner Frömmigkeit recht zu verstehen. —

Das geschilderte Verhältnis von Lehrbuch und Wach-Festschrift ist nun auch für die Ausfüllung verschiedener Lücken bedeutsam geworden, die das Manuskript des zweiten Bandes in den Anmerkungen aufweist. Wir haben hier kein Bedenken getragen, auf den Text der Festschrift zurückzugreifen (§ 25 Anm. 8 und 9, § 30 Anm. 45, 46, 63, 64). Im Anschluß daran sei gleich hier — um nicht später den Gang der Sohmschen Darlegungen unterbrechen zu müssen — bemerkt, daß die

Deutung, die Sohm im Folgenden S. 266f. Anm. 8 den Ausführungen von Erwin Jacobi, Patronate juristischer Personen S. 23ff., gibt, nicht der Meinung des Verfassers entspricht; dieser wollte vielmehr gerade dartun, daß die rein religiöse Zustimmung der Gemeinde zur geistlichen Stellenbesetzung mißbräuchlich in ein Wahlrecht der politischen Gemeinde umgewandelt worden sei, was sich also im vollen Einklang mit Sohms Meinung befindet.

Für das Mitlesen der Korrektur und wertvolle Hinweise sind wir Herrn Professor DDr. Heinrich Boehmer in Leipzig zu aufrichtigem Danke verpflichtet.

Leipzig und Heidelberg, Ende 1922.

Erwin Jacobi. Otto Mayer.

Inhalt.

Erstes Kapitel.

Der Stand unserer Kirchenrechtswissenschaft.

Zweites Kapitel.

Weltliches und geistliches Recht.

Drittes Kapitel.

Die Wandlungen des Kirchenrechts.

Erstes Kapitel.

Der Stand unserer Kirchenrechtswissenschaft.

§ 1.

Das einerlei Kirchenrecht.

Gegenstand der Rechtsordnung kann selstverständlich nur die sogenannte empirische Kirche sein: die äußerlich sichtbare Christenheit, sofern sie eine dem christlich-religiösen Leben entspringende äußere Gemeinschaft (der Wort- und Sakramentsverwaltung) hervorbringt. Es fragt sich aber, unter welchem Gesichtspunkt diese äußere Gemeinschaft von der Rechtsordnung erfaßt und geregelt wird. Das heißt: es handelt sich um den Begriff, den das Recht mit der empirischen Kirche verbindet. In diesem Begriff offenbart sich die Idee von der Kirche, aus welcher die kirchenrechtliche Ordnung in allen ihren Teilen hervorgeht, der Grundgedanke, welcher das Verhältnis der rechtlich verfaßten Kirche zur Kirche Christi (der Kirche im religiösen Sinne) und damit das Wesen des Kirchenrechts bestimmt. Der Rechtsbegriff der Kirche ist für das Kirchenrecht alles: wie die Kirche, so das Kirchenrecht.

Der Stand unserer gesamten Kirchenrechtswissenschaft wird dadurch gekennzeichnet, daß sie nur einerlei Rechtsbegriff der Kirche und folgeweise nur einerlei Kirchenrecht kennt. An der Spitze aller unserer Lehrdarstellungen, der protestantischen geradeso wie der katholischen, erscheint ein Kirchenbegriff, der für alles Kirchenrecht ohne Unterschied maßgebend zu sein beansprucht. „Für das Recht“, sagt Hinschius, „ist der Begriff der Kirche immer derselbe“[1]. Hinschius spricht aus, was von allen als selbstverständlich vorausgesetzt wird[2].

---

[1] Hinschius, Kirchenrecht, in Holtzendorffs Enzykl. der Rechtswiss. (5. Aufl. 1890) S. 860: „Für das Recht ist der Begriff der Kirche trotz der Verschiedenheit der Auffassung der christlichen Offenbarung seitens der einzelnen organisierten Gemeinschaften immer derselbe.“

[2] Man vergleiche die üblichen Einleitungen unserer Lehrbücher über Kirche, Kirchen und Kirchenrecht. Die Grundbegriffe des Kirchenrechts erscheinen vor aller Geschichte und abhängig von allem positiven Recht. — Auch Niedner, Kirchenrecht als akademische Disziplin, 1904, gelangt in seinen scharfsinnigen

Der Lehrbegriff von der Kirche ist im Katholizismus und im Protestantismus ein durchaus verschiedener. Aber der Rechtsbegriff von der Kirche (wunderbar!) ist im katholischen und protestantischen Kirchenrecht derselbe. Derselbe Rechtsbegriff der Kirche ergibt notwendig dasselbe Kirchenrecht. Natürlich nicht notwendig desselben Inhalts, aber doch notwendig derselben Art. Die Grundgedanken, die das Ganze beherrschenden Gesichtspunkte können, sobald der Kirchenbegriff der gleiche ist, im protestantischen Kirchenrecht keine anderen sein als im katholischen. Zwar kann sich herausstellen, daß in der katholischen Kirche das Recht „inniger" mit der Kirche verbunden ist als in der protestantischen: dort erscheint das Kirchenrecht als dogmatisch (schon kraft des Lehrbegriffes der Kirche), hier nur als „empirisch" (erst kraft eintretenden Schutzbedürfnisses) notwendig [3]. Auch fällt in die Augen, daß in der

---

Ausführungen S. 6—8 zu dem Ergebnis: Der Begriff des Kirchenrechts ist heute „gegen früher kein anderer geworden"; „nur der Umfang dieses Rechtsgebiets ist verändert"; Kirchenrecht ist heute wie im Mittelalter das auf die Tätigkeit der organisierten Kirche bezügliche", das „für kirchliche Lebensbeziehungen bestimmte Recht".

[3] Kahl, Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik, Bd. 1 (1894), S. 67: „Während die katholische Kirche schon nach ihrem Lehrbegriffe Rechtsordnung an und in sich trägt, tritt die evangelische Kirche lediglich mit empirischer Notwendigkeit in die Rechtsordnung ein." S. 68: In den Merkmalen des römischen Kirchenbegriffs „liegen bereits die Grundzüge einer rechtlich organisierten Bekennergemeinschaft fertig vor". S. 69: Der evangelische Lehrbegriff der Kirche aber „versagt den Dienst einer zwingenden Verbindung mit dem Recht und verweist, um die Verbindung herzustellen, die Untersuchung auf den Boden der Empirie"; der Anlaß zur Rechtsbildung liegt vom protestantischen Standpunkt „allemal zunächst in einer vorangegangenen oder befürchteten Störung des Gemeinschaftslebens", in Erfahrungen, welche „den Schutz und die Stetigkeit einer Gemeinschaftsordnung d. i. Rechtsordnung herausfordern"; „damit ist geschichtlich das Grundgesetz aufgedeckt, auf welchem die Notwendigkeit oder Einbeziehung der Kirche in die Rechtsordnung beruht". Die Verschiedenheiten des Lehrbegriffs der Kirche, von denen Kahl S. 67 ff. handelt, bewirken also keine Verschiedenheiten, des kirchenrechtlichen Begriffs von der Kirche (der vielmehr für alles Kirchenrecht der gleiche ist, Kahl S. 82 ff.), sondern nur eine Verschiedenheit der Begründung des Kirchenrechts (dort durch das Dogma, hier durch die Empirie). — Stutz, Kirchenrecht in Holtzendorff-Kohler Enzykl. d. Rechtswiss. 7. Aufl. Bd. 5 (1914) S. 390: „Kirche im Rechtssinn" ist „eine organisierte Gemeinschaft von Menschen" (das gilt für alles Kirchenrecht), also notwendig Gegenstand der Rechtsordnung; S. 391: „allerdings nicht mit jedem geschichtlich gegebenen Kirchenverband hat sich das Recht gleich innig verbunden"; nur für die katholische, nicht auch für die protestantische Kirche „fallen Kirche im Lehrsinn und Kirche im Rechtssinn zusammen". Auch hier ist die Verschiedenheit des katholischen und des protestantischen Lehrbegriffs für den Rechtsbegriff

protestantischen Kirche göttliches Kirchenrecht nach Art des katholischen jus divinum unmöglich ist. Aber jedenfalls ist das „menschliche" Kirchenrecht der katholischen Kirche (jus humanum) einerseits und das protestantische Kirchenrecht andererseits der gleichen Art — eine Tatsache, die den katholischen wie den protestantischen Schriftstellern als selbstverständlich gilt [4] —, und für die protestantische kirchenrechtswissenschaftliche Betrachtung ist auch das katholische jus divinum in menschliches genossenschaftlich erzeugtes Kirchenrecht aufzulösen [5]. Das protestantische Kirchenrecht ist einerlei Wesens mit dem katholischen. Katholisches und protestantisches Kirchenrecht sind zwar „konfessionell geschieden", aber nicht notwendig „verschieden" [6].

Der wissenschaftliche Ausdruck für diese von der katholischen wie von der protestantischen Kirchenrechtswissenschaft einmütig vertretene Grundanschauung ist die Herrschaft der „Kombinationsmethode".

Die protestantische Kirchenrechtswissenschaft ist im Anschluß an die Kanonistik aufgekommen. Die protestantischen Kirchenrechts-

---

der Kirche gleichgültig; nur die „Innigkeit" der „Verbindung" von Recht und Kirche ist je nach dem Lehrbegriff verschieden. — Die gleichen Vorstellungen findet man überall.

[4] Wie bei v. Schulte, Lehrbuch des kath. und ev. Kirchenrechts (4. Aufl. 1886) § 2 III, so erscheinen auch bei Stutz a. a. O. S. 391 „katholisches jus humanum, lutherisches und modernes evangelisches Kirchenrecht" als gleichwertig nebeneinander. Die gemeine Meinung bei Juristen und Theologen ist daher, daß vom protestantischen Standpunkt nur das katholische jus divinum grundsätzlich abzulehnen ist; gegen Kirchenrecht nach Art des katholichen jus humanum ist nichts einzuwenden. Vgl. z. B. Kahl in Hinneberg, Kultur der Gegenwart, Systematische Rechtswiss., 2. Aufl. 1913, S. 279: Die unterschiedliche Stellung der Offenbarung als Rechtsquelle „ist der springende Punkt in der Differenzierung von katholischem und evangelischem Kirchenrecht geworden: das jus divinum hat den spezifisch rechtsgesetzlichen Charakter des katholischen Kirchenrechts hervorgebracht; — das jus divinum schließt im letzten Grunde alles in sich ein, was im Gebiete des Glaubens und des Rechts die Trennung zwischen Katholizismus und Protestantismus bewirkte und fortdauernd bewirkt". Nur das jus divinum ist das wesentlich den Katholizismus vom Protestantismus Unterscheidende.

[5] Stutz a. a. O. S. 391: Auch das katholische jus divinum entspringt, wissenschaftlich angesehen, „der erklärten Überzeugung einer kirchlichen Gemeinschaft", daß diese Rechtssätze von Gott anbefohlen seien; auch das „göttliche" Kirchenrecht wurzelt also für die rechtliche Betrachtung „einzig und allein in der kirchlichen Gemeinschaft".

[6] So Kahl, Lehrsystem S. 83. Die Verschiedenheit protestantischen und katholischen Kirchenrechts vergleicht sich den Verschiedenheiten partikulären Kirchenrechts innerhalb der einzelnen Kirchen: so Richter-Dove, Lehrb. des kath. und evang. Kirchenrechts, 8. Aufl. (1886) S. 6. Die Verschiedenheiten sind immer nur Verschiedenheiten des Inhalts, nicht des Wesens.

juristen, von Luther „Kanonisten“ und „Eselsköpfe“ gescholten, waren keineswegs der Meinung, daß das gesamte kanonische Recht in die Flammen zu werfen sei. Zahlreiche Vorschriften, die den Kern des Protestantismus nicht berührten, gingen aus dem kanonischen Recht in das evangelische Kirchenrecht über. Die Wandlung im Wesen der Rechtssätze, die dabei vor sich ging, sah man nicht (geradeso wie noch jetzt). So konnte das protestantische Kirchenrecht als läuternde Fortbildung des katholischen kanonischen Kirchenrechts erscheinen. Darum ward das protestantische Kirchenrecht in der Regel zusammen mit dem katholischen nach der Legalordnung (der Dekretalen!) dargestellt [7]. Das ist der Standpunkt auch des trefflichen Just. Henning Böhmer in seinem klassischen Werk über das protestantische Kirchenrecht [8]. Das protestantische Recht erscheint ihm und seiner Zeit als „heutiger Gebrauch“ (usus modernus) des mittelalterlichen katholischen Kirchenrechts, — eine Auffassung, die in der Hauptsache noch heute gilt [9]! Sein Sohn Georg Ludwig Böhmer hat in seinem eleganten Grundriß des „kanonischen Rechts“ [10] bereits die Kombinationsmethode neuer Art. Jetzt wird das Kirchenrecht nicht mehr nach der Legalordnung, sondern systematisch dargestellt. Aber wie einst innerhalb derselben einen Legalordnung, so erscheinen jetzt innerhalb desselben einen Systems das katholische und protestantische Kirchenrecht friedlich nebeneinander. Eichhorn ist diesem Beispiel gefolgt. Durch

[7] Vgl. v. Schulte, Gesch. der Quellen und Lit. des kanon. Rechts, Bd. 3 Teil 2, 3, S. 315.

[8] Der Titel lautet: Jus ecclesiasticum Protestantium usum modernum juris canonici juxta seriem decretalium ostendens (ed. 1, 1714; ed. 5, 1756). Daneben verfaßte er ein kürzeres Werk: Institutiones juris canonici tam ecclesiastici tam pontificii ad methodum decretalium necnon ad fora catholicorum atque protestantium compositae (ed. 1, 1738; ed. 5, 1770). Das protestantische Kirchenrecht erscheint hier als jus canonicum ecclesiasticum (im Gegensatz zum jus canonicum pontificium!): es ist „kirchlich“ (protestantisch-kirchlich) fortgebildetes kanonisches Recht, usus modernus juris canonici!

[9] Friedberg in Hauck, Realenzykl. für prot. Theol. u. Kirche, Bd. 3 (1897) S. 276 rühmt von Böhmer, daß er „vom kanonischen Recht ausgeht und so die historische Kontinuität des evang. Kirchenrechts erfaßt“, indem er zugleich „die Anwendbarkeit der kanonischen Grundsätze auf das evangelische Kirchenrecht zuerst in rechter Weise begrenzt“. Das evangelische Kirchenrecht ist fortgebildetes kanonisches Recht. Das ist die allverbreitete Meinung. Der letzte Teil der von v. Schulte veröffentlichten „Gesch. d. Quellen und Lit. des kanonischen Rechts“ behandelt das evangelische Kirchenrecht und seine Schriftsteller. Die jüngst eröffnete dritte Abteilung der Savigny-Zeitschrift für Rechtsgeschichte führt den Titel „Kanonistische Abteilung“, obgleich doch sicher die Behandlung des protestantischen Kirchenrechts nicht ausgeschlossen sein soll.

[10] G. L. Böhmer, Principia juris canonici, ed. 1, 1762; ed. 7, 1802.

Richters Kirchenrecht ist das die herrschende Art geworden. Auch die katholischen Schriftsteller, soweit sie das protestantische Kirchenrecht überhaupt berücksichtigen, folgen der gleichen Methode [11]. Dasselbe System paßt für das katholische Kirchenrecht und für das protestantische. Protestantisches und katholisches Recht sind nur Abwandlungen, Erscheinungsformen desselben einen Kirchenrechts. Gerade das soll die Kombinationsmethode zum Ausdruck bringen. Sie dient, „den organischen Zusammenhang des evangelischen Kirchenrechts mit dem katholischen fortlaufend nachzuweisen“ und die „höhere Einheit“ festzuhalten [12].

Hinschius und, ihm folgend, Stutz haben den „Bruch mit der Kombinationsmethode“ vollzogen. Aber nur mit der Begründung, daß „durch das Wesen beider Kirchen eine verschiedene Systematik im einzelnen geboten“ scheint und so die „Ausscheidung katholischer Elemente aus dem Rechte der evangelischen Kirche“ gefördert werde (Hinschius) [13]. Das ergänzt Stutz durch den Hinweis auf die verschiedenen „Grundgedanken“ des katholischen und evange-

---

[11] So Walter, Vering, v. Schulte in ihren Lehrbüchern.

[12] Kahl, Lehrsystem Bd. 1 S. 44, 45: „Rein prinzipiell“ ist die Trennung beider Kirchenrechtssysteme durchaus berechtigt“, aber um „didaktischer Zwecke“ willen muß vom „strengen Prinzip“ abgewichen werden, da die „Stoffverbindung“ zur „Vergleichung und Unterscheidung“, zugleich aber dazu dient, „den organischen Zusammenhang des evangelischen Kirchenrechts mit dem katholischen fortlaufend nachzuweisen“ und „die höhere Einheit der Rechtsinstitute festzuhalten, ohne dem Geist der besonderen Rechtsentwicklung Zwang anzutun“. Grundgesetz der „interkonfessionellen“ (kombinierenden) Darstellungsweise ist, „das evangelische Kirchenrecht mit dem katholischen so oft unmittelbar zusammenzustellen, als beide aus einem Prinzipe fließen, und ihre Trennung da zu vollziehen, wo das eigentümliche kirchliche Bewußtsein ein individuelles Recht erzeugte“. Der letzte Satz ist so gut wie wörtlich aus Richter, KR. 8. Aufl. § 6 (er steht schon in der 1. Aufl. von 1841, § 7) übernommen. Letzlich ist also doch für Kahl wie für Richter nicht ein didaktischer, sondern ein grundsätzlicher Gesichtspunkt (die „höhere Einheit“, das „eine Prinzip“) maßgebend. Ähnlich wie Richter auch sein Schüler v. Schulte, Lehrb. d. kath. u. ev. KR. S. V, VI: teilweise wird die Trennungsmethode angewandt, aber „wo der Stoff keine verschiedene Darstellung verlangt, wird das Recht beider Kirchen behandelt“.

[13] Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, Bd. 1 (1869) S. VIII: „Bei der Anwendung des Stoffes habe ich mit der bisherigen Tradition, katholisches und protestantisches Kirchenrecht gemeinsam darzustellen, gebrochen. Mir scheint durch das Wesen beider Kirchen eine verschiedene Systematik im einzelnen geboten. Außerdem befördert die äußere Auseinanderhaltung auch die notwendige und noch immer nicht genügend durchgeführte Ausscheidung katholischer Elemente aus dem Rechte der evangelischen Kirche.“

lischen Rechts, hinsichtlich der „Stellung zu Staat und Welt", ohne deren zusammenhängende Darlegung die „grundverschiedene Auffassung" der beiden Kirchen „z. B. vom Wesen der Ehe" unverständlich bleibe [14]. Verschiedene Begriffe von der Ehe, verschiedene Stellung zu Staat und Welt, das ist alles. Von einem verschiedenen Rechtsbegriff der Kirche, von Grundgedanken, welche die „grundverschiedene Auffassung" beider Kirchen vom Wesen des Kirchenrechts (nicht bloß vom Wesen der Ehe!) betreffen, ist keine Rede. Im Gegenteil. Hinschius und Stutz vertreten die Einerleiheit alles Kirchenrechts ganz geradeso wie die anderen. Auch für Hinschius und Stutz ist der Rechtsbegriff der Kirche „immer derselbe" [15]. Dementsprechend bilden beide Schriftsteller für ihre Darstellung des Kirchenrechts einen einleitenden allgemeinen Teil, um die „Grundlehren", nämlich die allem Kirchenrecht, dem protestantischen wie dem katholischen, unveränderlich zugrunde liegenden gemeinsamen Begriffe von Kirche (im Rechtssinn) und Kirchenrecht, festzustellen [16]. Der Rechtsbegriff der Kirche gehört nicht in

---

[14] Stutz, Die kirchliche Rechtsgeschichte, akademische Rede, 1905, S. 8 bis 10. — Die Trennungsmethode hat schon früher Anhänger gehabt. In dem einst weitverbreiteten Lehrbuch von v. Wiese, Grundriß des gemeinen in Deutschland üblichen Kirchenrechts (1. Aufl. 1793; 5. Aufl. 1826) lautet die Begründung (Vorrede zur 1. Aufl. S. IV), daß das katholische Kirchenrecht durchweg „positiv", das protestantische in der Hauptsache „der ursprünglichen Natur der Kirche" (d. h. etwa Naturrecht) „treu geblieben" sei.

[15] Vgl. oben Anm. 1 und 3.

[16] Die für Hinschius maßgebenden systematischen Gedanken erkennt man in seinem kurzen Abriß des Kirchenrechts, den er in Holtzendorffs Rechtsenzyklopädie (vgl. oben Anm. 1) und sodann in etwas zusammengedrängter Form in Birkmeyers Enzykl. d. Rechtswiss. (1901) S. 949 ff. herausgegeben hat. Die Darstellung eröffnet sich mit einem einleitenden allgemeinen Teil (bei Holtzendorff §§ 1 u. 2) über „die Kirche, die Kirchen und das Kirchenrecht". Dann folgt als zweiter Teil das katholische, als dritter das evangelische Kirchenrecht, als vierter (bei Birkmeyer) das Staatskirchenrecht. Dementsprechend schreibt Hinschius in seinem großen Kirchenrecht Bd. 1 S. IX: „Die Behandlung der Grundlehren über Begriff und Wesen der Kirche" bleibt einem später zu veröffentlichenden „Einleitungsbande" vorbehalten. Die „Grundlehren" von Kirche und Kirchenrecht sind nicht für die katholische Kirche durch den Katholizismus noch für die protestantische Kirche durch den Protestantismus bestimmt worden. Sie sind für beide Kirchenrechtssysteme dieselben, sind interkonfessionell und deshalb in einem ersten allgemeinen Teile darzustellen. Hinschius hielt es für möglich, das gesamte katholische und evangelische Kirchenrecht zu behandeln, ohne zuvor die „Grundlehren" zu entwickeln, eine Tatsache, die für sein durch bewundernswerte Forscherarbeit ausgezeichnetes, aber der leitenden Gedanken durchaus entbehrendes Werk nicht ohne Folgen geblieben ist. Die von Hinschius vertretenen systematischen Gedanken hat Stutz in seinem Abriß des Kirchenrechts (oben Anm. 3) übernommen, nur daß er die geschichtliche Darstellung von

das katholische, noch in das evangelische Kirchenrecht. Er gehört zur Lehre vom Kirchenrecht überhaupt, von dem einen ewig gleichen Kirchenrecht, welches im katholischen wie im protestantischen Recht sich wiederspiegelt. Auch die beiden soeben genannten hervorragenden Forscher stehen auf dem Standpunkt von dem einerlei Kirchenrecht. Was sonst die Kombinationsmethode, das bringt hier der allgemeine Teil zum Ausdruck[17].

Auch einige katholische Kirchenrechtsschriftsteller gehen von dem außerhalb und über allem Sonderkirchenrecht schwebenden einen Kirchenbegriff und Kirchenrecht aus, in deutlichem Anschluß an die protestantische Lehre[18]. Die Regel ist aber doch, daß von katholischer

der systematischen trennt und das Staatskirchenrecht dem konfessionellen Kirchenrecht voranstellt. So folgt bei Stutz auf einen geistvollen geschichtlichen Teil die systematische Darstellung mit der Gliederung: Allgemeine Lehren (Recht und Kirche, Staat und Kirche, Konkordate), Staatskirchenrecht, katholisches Kirchenrecht, evangelisches Kirchenrecht. Auch bei Stutz sind die Begriffe von Kirche (im Rechtssinn) und Kirchenrecht allgemeingültige Begriffe, die in jedem Kirchenrecht gleichermaßen wiederkehren. — Ebenso hat schon früher v. Wiese in seinem Grundriß (oben Anm. 14) mit der Trennungsmethode die Bildung eines allgemeinen Teils („allgemeine Grundsätze" §§ 7—38) verbunden, um zunächst von der „Kirche in abstracto" und damit von dem Kirchenrecht zu handeln, welches grundsätzlich Geltung für alle Kirchen fordert (Vorrede S. V, VI).

[17] G. L. Böhmer, Principia juris canonici (oben Anm. 10) hat beides: eine Pars generalis (§§ 1—15), ganz wie Hinschius und Stutz, und die Kombinationsmethode, ganz wie Eichhorn, Richter und Kahl. Auch Kahl hat beides: die Kombinationsmethode und den allgemeinen Teil (der letztere füllt den ganzen ersten Band seines Lehrsystems). Das eine beruht auf demselben Gedanken wie das andere.

[18] Vgl z. B. Groß, Lehrb. d. kathol. KR. (5. Aufl. 1907) § 1: Die Kirche des Kirchenrechts ist ein „kirchliches Gemeinwesen", sei es protestantischer, sei es katholischer Art. Dem christlichen kirchlichen Gemeinwesen entspricht bei außerchristlichen Religionen die Religionsgenossenschaft, so daß das „Religionsgenossenschaftsrecht der Juden, Mohammedaner usf." „dem Kirchenrecht ganz analog" ist. Das Gleiche bei Groß, Zur Begriffsbestimmung des Kirchenrechts, 1872, S. 17, 20, 21, 32. Singer in den Göttinger Gel. Anz. 1897 S. 678 und in dem Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, 2. Aufl. Bd. 3 (1902) S. 548 tritt der Begriffsbestimmung von Groß, sowie der gleichartigen von Kahl (Lehrsyst. S. 82: Die Kirche des Kirchenrechts ist die gesellschaftlich gegliederte christliche Bekennergemeinschaft) ohne Vorbehalt bei, setzt also gleichfalls einen Kirchenbegriff, der für alles Kirchenrecht ohne Unterschied zutrifft. Ebenso v. Schulte, Lehrb. d. kath. u. ev. KR. (1886) S. 7. Nicht ohne Interesse ist, daß v. Schulte die Begriffsbestimmung, die er in seinem Handbuch (Das katholische Kirchenrecht, 2 Bände 1856, 1860), also in seiner römisch-katholischen Zeit, für das katholische Kirchenrecht aufstellte (Bd. 1 S. 12), in seinem (altkatholischen) Lehrbuch, so gut wie wörtlich als gleichermaßen für das katholische und für das evangelische

Seite der katholische Begriff von der Kirche (der Lehrbegriff) als für alles Kirchenrecht schlechtweg maßgebend aufgestellt wird[19]. Aus der Idee von dem einen Kirchenbegriff und dem einen Kirchenrecht ergibt sich dann für unsere römisch-katholischen Schriftsteller, daß es nur ein Kirchenrecht gibt, das römisch-katholische[20]. Aus praktischen Gründen mag mit dem römisch-katholischen auch griechisch-katholisches, ja protestantisches Kirchenrecht — und zwar nach der Kombinationsmethode — dargestellt werden. Diese anderen Rechtssysteme bedeuten kein wahres Kirchenrecht. Aber es ist selbstverständlich, daß sie Kirchenrecht der gleichen Art wie das römisch-katholische Kirchenrecht sein wollen. Das wird natürlich von dem katholischen Schriftsteller abgelehnt. Das protestantische Kirchenrecht erscheint als ein vergeblicher Versuch, das katholische Kirchenrecht nachzuahmen[21].

Kirchenrecht maßgebend wiederholt: das evangelische Kirchenrecht ist begrifflich desselben Wesens wie das katholische!

[19] Die in der katholischen Kirchenrechtsliteratur übliche Begriffsbestimmung lautet: Kirche im Sinn des Kirchenrechts ist die von Christus gegründete Religionsgesellschaft. Vgl. z. B. Gerlach, Logisch-juristische Abhandlung über die Definition des Kirchenrechts (1862) §§ 7, 10; Bendix, Kirche und Kirchenrecht (1895) S. 10; Heiner, Katholisches KR. Bd. 1 (5. Aufl. 1909) S. 3, 6; Sägmüller, Lehrbuch des kathol. KR. (2. Aufl. 1909) §§ 2, 3. Die Begriffsbestimmung entspricht nicht dem altkatholischen (noch weniger dem urchristlichen), wohl aber dem römisch-katholischen, seit dem Ausgang des 12. Jahrhunderts sich durchsetzenden Lehrbegriff von der Kirche. Papst Leo XIII. hat ihn wiederholt in seinen verschiedenen Rundschreiben entwickelt, vgl. unten § 2 Anm. 1. Die „von Christus gegründete" Religionsgesellschaft soll die von Christus ihr Leben und ihre Ordnung empfangende Kirche Christi sein. Sie fällt vom römischen Standpunkt mit der auf Petrus, d. h. den Papst, gegründeten römisch-katholischen Kirche zusammen. So ist Kirchenrecht nur als Recht der Papstkirche, also nur als römisch-katholisches Kirchenrecht denkbar.

[20] Als Phillips sein großes Werk über „Kirchenrecht" (Bd. 1 in 1. Aufl. 1845, in 3. Aufl. 1855) oder v. Scherer sein „Handbuch des Kirchenrechts" (Bd. 1, 1886) veröffentlichte, schien es dem Verfasser unnötig, hinzuzufügen, daß es sich nur um katholisches Kirchenrecht handle, denn für den Katholiken verstand sich das von selbst.

[21] Walter, Lehrb. d. Kirchenrechts aller christlichen Konfessionen, 14. Aufl. 1871, § 3: es wird auch von anderen Kirchen als der römischen „gesprochen" und auch für diese anderen Kirchen (die griechische, protestantische) „von einem Kirchenrecht geredet"; aber dieses andere „Kirchenrecht" hat nur „faktisch und politisch einen äußeren Bestand und ein juristisches Dasein"; wirkliches Kirchenrecht (was es nach Walters Ansicht sein möchte), d. h. Kirchenrecht gleich dem katholischen Kirchenrecht, ist es nicht. Vering hat gleichfalls ein Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts geschrieben (3. Aufl. 1893) mit dem Bemerken (§ 1), daß außer der wahren Kirche Christi auch

Der Wesensgegensatz zwischen protestantischem und katholischem Kirchenrecht wird wie von den protestantischen, so auch von den katholischen Schriftstellern nicht wahrgenommen.

Wie der Unterschied der Bekenntnisse, so ist natürlich nach der herrschenden Lehre überhaupt die Entwicklungsstufe des Christentums für den Rechtsbegriff der Kirche und damit für das Wesen des Kirchenrechts gleichgültig. Der Rechtsbegriff der Kirche war im ersten Jahrhundert bereits der gleiche wie im zwanzigsten. Kam schon im ersten Jahrhundert Kirchenrecht auf, so geschah es unter den gleichen Gesichtspunkten, also unter dem Zeichen des gleichen Kirchenbegriffs (Religionsgesellschaft, Kultverein) wie etwa im Zeitalter der Aufklärung. Der Rechtsbegriff der Kirche steht außerhalb der geschichtlichen Entwicklung. Er gehört dem in den Sternen geschriebenen, vom Wandel der Menschen und der Zeiten unberührten ewigen Naturrecht an [22]. Anders ausgedrückt: der Begriff von Kirche und Kirchenrecht, den wir heute haben, ist auch für die gesamte Vergangenheit maßgebend.

Dank den Leistungen Richters und seiner durch glänzende Namen (Friedberg, Hinschius, Schulte) vertretenen Schule ist eine Fülle kirchenrechtsgeschichtlicher Erkenntnisse in den letzten Jahrzehnten an das Licht gebracht. Heute ist unter der Führung von Stutz eine neue kirchenrechtsgeschichtliche Schule in erfolgreichem Aufschwung begriffen. Aber die grundlegende Gesamtauffassung des Kirchenrechts und seiner Geschichte, die zum Schluß doch über alles entscheidet, ist noch heute unverändert in allem wesentlichen die naturrechtliche des 18. Jahrhunderts. Was wir über die Grundbegriffe des Kirchenrechts in den wuchtigen Bänden des alten

---

andere Religionsgesellschaften „sich den Namen Kirche beigelegt haben“. Unter diesem Gesichtspunkt wird also auch das andere „Kirchenrecht“ auf Grund der Begriffe und der Systematik des römisch-katholischen Kirchenrechts nach der Kombinationsmethode (ebenso wie bei Walter) abgehandelt. In dem gleichen Sinne schreibt Wernz, Jus decretalium, tom. I, ed. 3 (Prati 1913) p. 58: in sola ecclesia catholica existit verum jus ecclesiasticum, — quod in aliis societatibus religiosis — interdum vocatur „ecclesiasticum“, est nonnisi putativum. Der Jesuitengeneral weiß (1. cit. not. 13) das sogar aus dem Corpus Juris zu begründen: für alle nichtkatholischen Religionsgesellschaften gilt L. 57 D. pro socio (17,2): si maleficii societas coita sit, constat nullam esse societatem; generaliter enim traditur, rerum inhonestarum nullam esse societatem. Köstlich! Niedriger hängen!

[22] Die „allgemeinen Grundsätze“, sagt v. Wiese (vgl. oben Anm. 14, 16) in seiner Vorrede S. V sind dieselben, welche „im Naturrecht ohnehin erlernet werden müssen“. Sachlich meint man das noch heute Das bedeutet der naturrechtliche Kirchenbegriff, der beweislos an die Spitze unserer Kirchenrechtsdarstellungen gesetzt wird.

Just Henning Böhmer, in dem knappen feinen Lehrbuch seines Sohnes Georg Ludwig Böhmer lesen, genau dasselbe, zum Teil in wörtlicher Übereinstimmung, lesen wir noch heute bei den führenden Kirchenrechtsschriftstellern der Gegenwart: Hinschius, Kahl und Stutz[23]. In bezug auf die leitenden Ideen des Kirchenrechts und damit letztlich auch über alle einzelnen Erscheinungen denken wir noch heute so ungeschichtlich wie zuvor. Der letzte Grundgedanke bleibt: wie es heute ist, so war es immer! Wie das Kirchenrecht der Gegenwart — wir leben im Zeitalter der Aufklärung —, so war das Kirchenrecht auch der Vergangenheit! Das einerlei Kirchenrecht unserer, an erster Stelle der protestantischen Kirchenrechtslehre, welches für das System (Kombinationsmethode) und die Grundbegriffe alles

---

[23] Vgl. unten § 2. — Einen Versuch, über den Standpunkt der herrschenden Lehre hinauszukommen und die Wandlungen des Kirchenrechts aus den Wandlungen des Kirchenbegriffs abzuleiten, habe ich in dem ersten Bande meines Kirchenrechts (1892) unternommen. Es mußte ausgeführt werden, daß die gesamte kirchenrechtliche Entwicklung bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts lediglich durch den religiösen Kirchenbegriff bestimmt wurde, und daß erst die Aufklärung, indem sie den religiösen Kirchenbegriff für das Gebiet der Rechtsordnung aufhob, die Grundlagen für das Kirchenrecht der Gegenwart hervorbrachte. Das ist unvollkommen genug herausgearbeitet, aber doch als Ziel meiner Darstellung erkennbar. In derselben Richtung ist dann Rieker vorgegangen, dessen hervorragende Arbeiten (Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands, 1893; Grundsätze der reformierten Kirchenverfassung, 1899), wenngleich noch nicht die Überwindung des Standpunktes der Richterschen Schule (vgl. unten § 4 Anm. 31), so doch einen bedeutenden Ansatz zum Fortschritt gegenüber diesem Standpunkt darstellen. Riekers Ausführungen ist mit Recht allgemeine Beachtung zuteil geworden. Aber trotz alledem, wo ist in bezug auf die Grundanschauungen vom Kirchenrecht und den Gesamtgang seiner Geschichte in unserer Lehrbücherliteratur auch nur eine Spur von Aufnahme der Gedankengänge, um die Rieker und ich uns bemüht haben? Man vergleiche etwa Hinschius in Birkmeyers Enzykl. (1901), Friedberg in seinem Lehrsystem (1894) und in Hinnebergs Kultur der Gegenwart (1906; 2. Aufl. 1913), Stutz in Kohlers Enzykl. (1904, 1914), Schoen in seinem preußischen Kirchenrecht (1903, 1910). Friedberg und Hinschius folgen den Spuren von Richter. Kahl und Schön schließen an v. Scheurl, Stutz an Hinschius sich an. Alle beharren sie bei dem einerlei Kirchenrecht des Naturrechts. Gebrauch gemacht haben von den neuen Gesichtspunkten nur wenige, unter ihnen: J. Niedner, Die Ausgaben des preußischen Staats für die ev. Landeskirche der älteren Provinzen (1904); derselbe, Die Entwicklung des städtischen Patronats in der Mark Brandenburg (1911); E. Förster, Die Entstehung der preußischen Landeskirche, 2 Bde. (1905, 1907); Tröltsch: Prot. Christentum der Neuzeit (in Hinnebergs Kultur der Gegenwart: Geschichte der christl. Religion, 2. Aufl., 1909). Man sieht in diesen Arbeiten den Einfluß Riekers, aber über Rieker hinaus ist doch in bezug auf die Grundauffassung vom heutigen Landeskirchenrecht ein Fortschritt nicht gemacht worden, vgl. unten § 4 Anm. 31.

Kirchenrechts (allgemeiner Teil) maßgebend ist, bedeutet nichts anderes als das naturrechtliche Kirchenrecht unserer Urgroßväter. Der oberste Leitsatz unserer Kirchenrechtswissenschaft: der Rechtsbegriff der Kirche ist „immer derselbe", ist in der Sache gleichbedeutend mit dem anderen: es hat, ohne Unterschied der Zeiten und der Bekenntnisse, immer nur Kirchenrecht im Stil der Aufklärung gegeben.

§ 2.

Die Religionsgesellschaft.

Welcher Art ist der Kirchenbegriff, durch den nach der herrschenden Lehre das Wesen des Kirchenrechts unveränderlich bestimmt wird?

Hören wir Hinschius: „Wie verhält es sich mit der Religion? Die Religion ist das individuellste geistige Gut des Menschen. .. Infolge seiner geselligen Natur strebt aber der Mensch, sich mit den religiös Gleichgesinnten zu vereinigen und mit ihnen im gemeinsamen Kultus seinen religiösen Anschauungen Ausdruck zu geben. Er tritt infolgedessen mit anderen in äußere Vereinigungen zusammen, und diese bedürfen daher auch der rechtlichen Ordnungen. Es bildet sich die Kirche und die Religionsgesellschaft aus denjenigen, welche dieselben religiösen Auffassungen besitzen"[1]. Der Geselligkeitsbetrieb erzeugt die äußere kirchliche Gemeinschaft der Gleichgesinnten. Das war die Meinung auch des alten J. H. Böhmer: (Die Christen) uniti in spiritu coalescebant quoque in externam unionem — congregationes societatesque instituerunt — naturale quippe est, ut unio mentis inducat unionem externam[2]. In der äußeren kirchlichen Gemeinschaft vereinigen sich die in ihren religiösen Auffassungen Übereinstimmenden zu gemeinsamem Gottesdienst. Als solche Gemeinschaft tritt die empirische Christenheit in das Gebiet der Rechtsordnung. Das ergibt den ewig gleichen Rechtsbegriff der Kirche. Für das Recht ist die Kirche aller Zeiten und aller Bekenntnisse ein körperschaftsmäßiger gesellschaftlicher Verband. So lehrte die gesamte Aufklärung. Im 17. Jahrhundert z. B. Samuel Pufendorf: „Eas (die Kirchen der ersten drei Jahrhunderte und ebenso der Gegenwart) constat habuisse indolem collegiorum seu ejusmodi societatum, queis plures homines certi cujusdam negotii gratia inter se connectuntur"[3]. Im 18. Jahrhundert der schon genannte J. H.

[1] Hinschius, Staat und Kirche, in Marquardsen, Handbuch des öffentl. Rechts, Bd. 1 (1883) S. 239.

[2] J. H. Böhmer, Jus eccl. Prot. tom. I Diss. praelim. § 6.

[3] Samuelis a Pufendorf, De habitu religionis christianae ad vitam civilem liber singularis, editio tertia, Bremae 1697, § 39 p. 181. Vgl. § 40 p. 191 ff.

Böhmer: „Externa ecclesia — est societas hominum inter se per eandem confessionem fidei unitorum ad religionis christianae scopum obtinendum“ [4]. Ende des 18. Jahrhunderts der Sohn G. L. Böhmer: „Ecclesia christiana est societas hominum per eandem fidem christianam unitorum de religione christiana colenda“ [5]. Um die Wende zum 19. Jahrhundert v. Wiese: „Kirchenrecht ist der Inbegriff der Rechte und Verbindlichkeiten der kirchlichen Gesellschaft, deren Glieder sich durch Übereinstimmung des Glaubens zu gemeinschaftlicher Ausübung der durch denselben bestimmten religiösen Handlungen vereinigt haben“ [6]. Wie die Aufklärung, so Hinschius und die allgemein herrschende Lehre der Gegenwart. Von Kahl wird uns die „einfache und ausreichende Definition“ geboten: „Kirchenrecht ist Gemeinschaftsordnung der gesellschaftlich gegliederten Bekenner der christlichen Offenbarung“ [7]. Kürzer: Die Kirche des Kirchenrechts ist die christliche „Bekennergemeinschaft“, „Kirchengesellschaft“, „Religionsgesellschaft“ [8]. Das gleiche finden wir bei Stutz: „Die Kirche im Rechtssinn verbindet zu gemeinsamer Verehrung Gottes im Namen Christi alle diejenigen, die in der Auffassung der christlichen Offenbarung übereinstimmen; sie ist also eine organisierte Gemeinschaft von Menschen“ [9]. Wir hören immer dasselbe, mögen wir einen Kirchenrechtsschriftsteller des 17. oder des 20. Jahrhunderts fragen. Seit dem Ausgang des 17. Jahrhunderts, seit den Tagen des Hugo Grotius und des Samuel Pufendorf bis in die Gegenwart ist keine Gedankenreihe häufiger wiederholt worden als diese: Die Kirche alles Kirchenrechtes, des protestantischen, des katholischen, des urchristlichen, des gegenwärtigen, ist, wie Kahl es kurz ausdrückt, die gesellschaftlich (körperschaftlich) geordnete christliche Bekennergemeinschaft. Der höhere Begriff, unter den die Kirche des Kirchenrechts fällt, ist der der Religionsgesellschaft (die auch eine jüdische, mohammedanische, heidnische sein kann): Die Kirche des Kirchenrechts ist die auf einem christlichen Bekenntnis beruhende Religionsgesellschaft (Religionskörperschaft) [10].

---

[4] J. H. Böhmer, Institutiones juris canonici Lib I tit. I § 4.

[5] G. L. Böhmer, Principia juris canonici § 4.

[6] v. Wiese, Grundriß (oben S. 6 Anm. 14) § 1.

[7] Kahl, Lehrsystem Bd. 1 S. 82.

[8] Vgl. Kahl a. a. O. S. 56, 67, 82, 83, 87.

[9] Stutz, Kirchenrecht bei Holtzendorff-Kohler S. 901.

[10] Zorn, Lehrbuch des Kirchenrechts (1888) S. 1: „Kirchenrecht ist der Inbegriff derjenigen Sätze, welche sich auf die Rechtsverhältnisse der Kirchen und

§ 3.
Das Religionsgesellschaftsrecht.

Mit dem vorigen ist die Rechtsform bezeichnet, in welcher die Kirche des Kirchenrechts nach unserer Kirchenrechtslehre zu allen Zeiten auftritt. Die Kirche ist Religionsgesellschaft. Das Kirchenrecht ist also Religionsgesellschaftsrecht.

Alles Religionsgesellschaftsrecht enthält notwendig ein doppeltes: die gesellschaftsrechtlichen (körperschaftsrechtlichen) Vorschriften und die religiöse Idee. Die ersteren gehen auf das äußere körperschaftliche Gemeinleben der Mitglieder miteinander, die letztere auf das Leben mit Gott. Die ersteren bestimmen die Form, die letzteren den Inhalt des Körperschaftslebens. Unmittelbar besteht das Religionsgesellschaftsrecht nur in gesellschaftsrechtlichen Vorschriften; aber mittelbar redet in allen diesen Vorschriften der Zweckgedanke, der sie erzeugt hat: die Herrschaft hat die religiöse Idee.

Für die christliche Religionsgesellschaft gilt das gleiche. Die religiöse Idee entspringt hier dem Glauben an Christum, an das Leben durch Christum mit Gott. Unmittelbar enthält auch das christliche Religionsgesellschaftsrecht nur gesellschaftsrechtliche Vorschriften über das äußere kirchliche Gemeinleben[1]; aber mittelbar redet aus allen diesen

---

Religionsgesellschaften beziehen"; S. 5: „Die juristische Grundlage des Kirchenrechts kann überhaupt nicht der Begriff der Kirche, sondern nur der weitere Begriff Religionsverein sein". Vgl. die Ausführungen des Katholiken Groß (oben S. 7 Anm. 18) und aus der alten Zeit v. Wiese, Grundriß, Vorrede zur 1. Aufl. (1793) S. V: Für den allgemeinen Teil des Kirchenrechts (vgl. oben S. 6) „ist es notwendig, eine Kirche in abstracto, selbst nicht allgemein die christliche Kirche zum Gegenstande zu nehmen". Die „Kirche in abstracto" ist die abstrakte (nicht notwendig christliche) Religionsgesellschaft. — Der Ausdruck Religionsgesellschaft ist hier und im Folgenden immer mit Religionskörperschaft gleichbedeutend.

[1] Das bringt die herkömmliche Begriffsbestimmung des Kirchenrechts zum Ausdruck. Richter-Dove, Kirchenrecht (8. Aufl.) § 3: Kirchenrecht ist das Recht der Kirche als „Gemeinschaft der Gottesverehrung". Hinschius in Holtzendorffs Enzykl. d. Rechtswiss. (5. Aufl. 1890) S. 859. 860: „Kirchenrecht ist die Gesamtheit derjenigen Normen, welche die durch das Leben der Menschen in der äußeren kirchlichen Gemeinschaft hervorgerufenen Rechtsverhältnisse und Beziehungen regeln". Stutz, Kirchenrecht in Holtzendorff-Kohler, Enzykl. d. Rechtswiss. (7. Aufl.) Bd. 5, 1914, S. 390: „Die Kirche im Rechtssinn verbindet zu gemeinsamer Verehrung Gottes im Namen Christi alle diejenigen, die in der Auffassung der christlichen Offenbarung übereinstimmen". v. Schulte, Kath. KR. Bd. 1 (1860) S. 12: „Kirchenrecht ist der Inbegriff der Satzungen, welche das Leben der Kirche als eine äußere Gemeinschaft und Anstalt bestimmen." Vgl. ferner unten § 4 Anm. 2.

Vorschriften der religiöse Zweckgedanke, die Idee von dem Verhältnis dieser kirchlichen Ordnung zu der Kirche Christi. Der religiöse Gedanke führt auch hier die Herrschaft. Er entscheidet über den Inhalt des gesamten Kirchenrechts. Der Begriff von dem Verhältnis der rechtlich geordneten sichtbaren Kirche (oben S. 1) zu der Kirche Christi bestimmt den Rechtsbegriff der sichtbaren Kirche und damit das ganze Kirchenrecht. Die Hauptsache am Kirchenrecht ist seine religiöse Idee.

Von dem Standpunkt der herrschenden Lehre aus muß der religiöse Gedanke in allem Kirchenrecht der gleiche sein: das stets einerlei Kirchenrecht hat stets einerlei Verhältnis zur Kirche Christi; denn wie sein Verhältnis zur Kirche Christi, so ist das Kirchenrecht.

Welcher Art aber mag der in allem Kirchenrecht unveränderlich wiederkehrende religiöse Gedanke sein?

Wir werden sehen (unten § 4), daß die Antwort der herrschenden Lehre auf diese Hauptfrage des Kirchenrechts nicht bloß bei den katholischen, sondern gerade so auch bei den protestantischen Kirchenrechtsschriftstellern aus katholischen Gedankengängen geschöpft ist. Die Form des naturrechtlich ewigen einerlei Kirchenrechts entnimmt unsere Kirchenrechtswissenschaft der Aufklärung (die Form des Religionsgesellschaftsrechts); die über den Inhalt entscheidende religiöse Idee aber entnimmt sie dem Katholizismus. Unsere, und zwar an erster Stelle die protestantische Kirchenrechtswissenschaft trägt halb die Aufklärung, halb den Katholizismus in ihrem Herzen. Was sie als die Grundidee des Kirchenrechts aller Zeiten und aller Bekenntnisse darbietet, ist eine widerspruchsvolle Mischung der Ideen des Urkatholizismus und des Kollegialsystems des 18. Jahrhunderts.

Diese Tatsache ist es, die in der herrschenden „objektiven“ oder „juristischen“ Methode sich geltend macht.

Den Ton hat auch hier Richter durch sein noch heute für unsere Wissenschaft einflußreiches Lehrbuch angegeben. Er bezeichnet es als einen „Mißgriff“, „in protestantischem Interesse“ der katholischen Kirche „irgend einen einseitigen Standpunkt aufzuzwingen“ [2]. Hinschius folgt seinem Meister: Der Protestant hat bei Darstellung des katholischen Kirchenrechts „sich auf den Boden des katholischen

---

[2] Richter, Kirchenrecht 2. Aufl. 1844, Vorrede S. VI: „Der Darstellung des katholischen Kirchenrechts ist ihre objektive Basis gelassen und, wie früher, sorgfältig der Mißgriff vermieden, welcher der katholischen Kirche in protestantischen Imteresse irgend einen einseitigen Gesichtspunkt aufzwingt, gegen den sie mit gutem Grunde protestiert.“

Kirchenrechts zu stellen“ [3]. Der „Ruhm evangelischer Kirchenrechtsschriftsteller“, meint Kahl, besteht in solcher „Objektivität“ [4]. Noch neuerdings haben dreizehn Kirchenrechtslehrer, an ihrer Spitze Sehling, sich bei festlicher Gelegenheit für die „objektive wissenschaftliche Bearbeitung“ des konfessionellen Kirchenrechts und für die Betonung des „juristischen Charakters“ der „Kirchenrechtsdisziplin“ ausgesprochen [5]. Was ist damit gemeint?

Es ist natürlich zweifellos, daß der Inhalt der katholischen Rechtssätze aus katholischen, nicht etwa aus protestantischen Gedanken heraus zu entwickeln ist, daß wissenschaftliche Beurteilung sich also insofern „auf den Boden der katholischen Kirche zu stellen“ hat. Das Gegenteil wäre allerdings ein „Mißgriff“ gröbster Art.

Es ist ebenso zweifellos, daß die Kirchenrechtswissenschaft nicht berufen ist, über die Glaubenssätze des katholischen, des protestantischen Bekenntnisses als solche ein Urteil abzugeben. Damit würde allerdings das der Kirchenrechtswissenschaft gehörende „juristische“ Gebiet überchritten. Für die kirchenrechtliche Darstellung müssen die Glaubenssätze der beiden Bekenntnisse einfach als gegeben hingenommen werden. Insofern gilt das Gesetz der „Objektivität“.

Der Sinn der herrschenden Lehre aber geht über dies Selbstverständliche hinaus. Die Meinung ist nicht bloß, daß die Glaubenssätze als solche auf dem Gebiet der Kirchenrechtswissenschaft keiner konfessionellen Kritik zu unterziehen, also in kirchenrechtlicher Darstellung als gleichberechtigt zu behandeln sind. Es soll auch das Kirchenrecht als solches, wie es dort aus dem katholischen, hier aus dem protestantischen Prinzip entspringt, einem Werturteil nicht unterzogen werden. Die Kirchenrechtswissenschaft hat vielmehr — das wird verlangt — von der Gleichberechtigung der katholischen und der protestantischen Art des Kirchenrechts, d. h. von der Gleichwertigkeit der beide erfüllenden religiösen Idee auszugehen. Darum soll jedes religiös gerichtete Urteil ausgeschlossen und nur die „juristische“, „objektive“, d. h. die rein formale Betrachtung des Kirchenrechts zulässig sein.

Dementsprechend sind dann auch unsere wissenschaftlichen Arbeiten

---

[3] Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten, Bd. 1, 1869, Vorwort S. VIII.

[4] Kahl, Lehrsystem Bd. 1 S. 24: Richter „hat insbesondere in dem Verhältnis zur katholischen Kirche denjenigen Ton der wissenschaftlichen Würde und Objektivität gefunden und angegeben, welcher nach ihm der Ruhm evangelischer Kirchenrechtsschriftsteller geworden ist“.

[5] Festschrift für Emil Friedberg, 1908: Widmungsansprache mit 13 Unterschriften.

gehalten. Man hört wohl von der Großartigkeit des römisch-katholischen Verfassungsbaus, aber nichts oder wenig von dem furchtbaren Druck, den dieser ungeheure Verwaltungskörper auf die Kirche Christi ausübt. Die Art des Christentums, die im katholischen und protestantischen Kirchenrecht sich äußert, die religiösen Gegensätze, die den Protestantismus zum Kampf gegen den Katholizismus entzündeten, überhaupt die Wirkung des katholischen, des protestantischen Kirchenrechts auf das religiöse Leben, wie wenig ist davon in unseren Kirchenrechtsdarstellungen zu spüren! Eine formale, äußerliche Betrachtung, das ist in der Regel alles. Die Hauptsache fehlt. Es fehlt die Eigenart der religiösen Idee, welche über Inhalt, Sinn und Kraft des katholischen, des protestantischen Kirchenrechts entscheidet.

Es ist selbstverständlich keineswegs die Meinung der herrschenden Theorie, daß die religiöse Idee des Kirchenrechts gleichgültig sei. Das Gegenteil ist der Fall, und wir werden sehen (§ 4), daß unsere Kirchenrechtslehre eine bestimmte religiöse Idee vertritt und deren Folgesätze zur Geltung bringt. Aber die religiöse Idee — das wird allgemein als selbstverständlich angesehen — begründet keinen Wesensunterschied zwischen katholischem und protestantischem Kirchenrecht, denn im Grundsatz ist die religiöse Idee, die Idee von dem Verhältnis der Kirchenrechtsordnung zur Kirche Christi, in beiden Kirchenrechtssystemen die gleiche. So gehört in kirchenrechtlicher Darstellung die Frage nach dem religiösen Inhalt des Kirchenrechts nur in die Vorhalle der einleitenden allgemeinen, für alles Kirchenrecht gleichermaßen zutreffenden Betrachtungen. Nur das Gesellschaftsrechtliche, Formale, „Juristische“ ist das Unterscheidende, Lebendige, sich Entwickelnde der Kirchenrechtssysteme und bildet darum grundsätzlich das ausschließliche Thema der Kirchenrechtswissenschaft.

Man sieht: die „objektive“, „wissenschaftliche“, „juristische“ Methode hat das einerlei Kirchenrecht zur Voraussetzung. Da die religiöse Idee die Art des Kirchenrechts bestimmt, so ist die Einerleiheit alles Kirchenrechts mit der Einerleiheit des religiösen Gedankens in allen Kirchenrechtssystemen gleichbedeutend. Alles Kirchenrecht hat letztlich — das ist der Ausgangspunkt — das gleiche Verhältnis zur Kirche Christi, auch wenn das Kirchenrecht dort bereits unveränderlich durch das Dogma, hier (in der protestantischen Kirche) erst durch das praktische Bedürfnis gefordert und nach Maßgabe desselben gestaltet ist. Alles Kirchenrecht ist vom Standpunkt des einerlei Kirchenrechts für die kirchenrechtliche Betrachtung wesent-

lich gleichen Wertes. Daher die innere Notwendigkeit der „Objektivität". Kirchenrechtlich kann kein die Kirchenrechtssysteme unterscheidendes Werturteil begründet werden. Jedes Werturteil wäre unwissenschaftlich. Auf dem Gebiet des Kirchenrechts kann also nur die formale „juristische" Behandlung wissenschaftliche Berechtigung besitzen.

Die „juristische Methode" hat mit dem einerlei Kirchenrecht zugleich die Meinung zur Voraussetzung, daß das protestantische Kirchenrecht nur eine Abwandlung des katholischen (oben S. 14) und sein religiöser Inhalt im wesentlichen eine etwas abgeschwächte Wiedergabe von kirchenrechtlichen Ideen des Katholizismus darstellt.

§ 4.
Religionsgesellschaft und Kirche Christi.

Die große, für alles Kirchenrecht zentrale Frage nach dem Verhältnis der Rechtskirche zu der Kirche Christi (der Kirche im religiösen Sinne) wird, wie schon bemerkt wurde (§ 3), gemäß der „juristischen Methode" gewöhnlich nur einleitungsweise kurz gestreift. Sie gilt mehr für eine theologische als für eine juristische Frage und steht deshalb außerhalb des Systems. In der Kirchenrechtstheorie spielt sie keine hervortretende Rolle.

Im Leben der Kirche aber drängt sie sich täglich in den Vordergrund. Ihre Beantwortung entscheidet über das innerkirchlich wirksame Wesen der Kirchengesellschaft, über Gewalt und Aufgaben des Kirchenregiments, in der protestantischen Kirche vor allem über die Lehrzuchtfrage, an welcher das ganze Landeskirchentum hängt.

Welches ist das Verhältnis des Kirchenregiments zum Worte Gottes? Dient es dem Worte Gottes?

Welches ist das Verhältnis der christlichen Religionsgesellschaft zur Kirche im religiösen Sinn? Dient sie der Kirche Christi? Gehört ihre gesellschaftliche Rechtsordnung der Kirche Christi als notwendige Ergänzung zu? Ist das christliche Religionsgesellschaftsrecht Kirchenrecht (der Kirche Christi dienendes Recht) und soll es Kirchenrecht geben?

Alle diese Fragen sind des gleichen Inhalts. Die protestantische Kirche hat kein Dogma, welches eine bestimmte Antwort darböte. Es bedarf der wissenschaftlichen Erörterung.

So ist es, insbesondere im Protestantismus, zu einer Verhandlung über die Frage nach dem Verhältnis der rechtlich verfaßten Kirche (der Religionsgesellschaft) zu der Kirche Christi gekommen. Nicht mit der

Wirkung, daß Art und Zielpunkt der Kirchenrechtswissenschaft merklich beeinflußt wären. Aber mit starker kirchenpolitischer Wirkung für die Handhabung des protestantischen Landeskirchenregiments, vor allem in Kirchenzucht und Kirchengesetzgebung.

Zwei Gedanken haben sich, wie wir sehen werden, seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts durchgesetzt: der Anstaltsbegriff und der Kollegialismus.

Das Vorbild, welches auf die protestantische Lehre entscheidenden Einfluß geübt hat, gab der römische Katholizismus.

Auch nach der heutigen katholischen Kirchenrechtslehre ist die Kirche des Kirchenrechts (die katholische Kirche) eine Religionsgesellschaft [1], folglich das (katholische) Kirchenrecht Gesellschaftsrecht, Recht zwecks Ordnung des auf die kirchlichen Verhältnisse bezüglichen körperschaftlichen Gemeinlebens von Menschen mit Menschen [2]. Also ganz wie nach der heutigen protestantischen Lehre.

---

[1] Die Kirche Christi (die katholische Kirche) ist nach heutiger römisch-katholischer Lehre eine „vollkommene Gesellschaft". Der Syllabus errorum von Pius IX. von 1864 § V (Denzinger, Enchiridion symbolorum, ed. 10, 1908, p. 467) verdammt den Satz: Ecclesia non est vera perfectaque societas. — Schema const. de sacra rom. ecclesia (für das vatikanische Konzil vorbereiteter Entwurf), cap. VII (Friedberg, Samml. der Aktenstücke zum ersten vatikanischen Konzil, 1872, S. 445): ecclesiae inesse omnes verae societatis qualitates, neque societas haec indefinita vel informis a Christo relicta est. — Leo XIII. Enzykl. Immortale Dei (über die christliche Staatsordnung) vom 1. Nov. 1885 (Herdersche Sammlung der Rundschreiben Leos XIII. 2. Sammlung), S. 351: Dei filius societatem in terra constituit quae ecclesia dicitur. Diesen Gedanken hat Leo XIII. oft wiederholt. Vgl. z. B. die Enzykl. Sapientiae christianae (über die wichtigtsen Pflichten christlicher Bürger) vom 10. Jan. 1890 (Herdersche Sammlung III) S. 123: Jesus Christus — voluit non alumnos dumtaxat instituere disciplinae suae, sed hos ipsos societate conjungere — cujus esset ipse caput. — His de causis non modo perfecta societas ecclesia est et alia qualibet societate longe praestantior, sed hoc ei est inditum ab auctore suo, ut debeat pro salute generis humani contendere ut castrorum acies ordinata. Enzykl. Praeclara gratulationis vom 20. Juni 1894 (Herdersche Samml. IV) S. 181: (ecclesia) Dei conditoris voluntate ac jussu societas est genere suo perfecta. Enzykl. Satis cognitum (über die Einheit der Kirche) vom 29. Juni 1896 (Herdersche Samml. IV) S. 271: die Kirche ist eine societas perfecta — vera ac perfecta societas. — Dementsprechend natürlich die katholische Literatur, vgl. oben § 1 Anm. 19. Jetzt ist vor allem auf die Anfangsworte der Publikationsbulle zum Codex Juris Canonici zu verweisen: Providentissima Mater Ecclesia, ita a conditore Christo constituta, ut omnibus instructa esset notis quae cuilibet perfectae societati congruunt.

[2] Vgl. die Begriffsbestimmung v. Schultes (oben § 3 Anm. 1), ferner v. Scherer, Handbuch des KR. Bd. 1 (1886) § 18 I: Kirchenrecht ist „die Summe der das kirchliche Gemeinleben berührenden Normen". Heiner a. a. O. (oben

Der Wesensunterschied zwischen katholischem und protestantischem Kirchenrecht wird darum, wie von protestantischer, so auch von katholischer Seite nicht wahrgenommen (oben S. 9).

Die katholische Idee von der Kirchengesellschaft stammt nicht aus dem Urchristentum, noch ist sie altkatholisch. Auch verdankt sie nicht der neuzeitlichen Aufklärung ihren Ursprung. Sie ist im Mittelalter gegen Ende des 12. Jahrhunderts im abendländischen Katholizismus durchgedrungen, um das noch heute in Kraft stehende eigentümlich römisch-katholische (neukatholische) Kirchenrecht hervorzubringen. Sie stammt aus dem Naturrecht des Mittelalters, welches die Kirche als Körperschaft setzte und dem Papsttum half, durch die Mittel des Gesellschaftsrechts (Körperschaftsrechts) seine Welt- und Kirchenherrschaft zu begründen [3].

Zugleich aber hat der Katholizismus die mit dem Urchristentum zusammenhängende altkatholische Idee festgehalten, daß die Kirche des katholischen Kirchenrechts (die Religionsgesellschaft) die Kirche Christi sei. Nach heutiger römisch-katholischer Lehre ist die (römisch-katholische) Kirche die von Christus (Gott) gegründete und von Christus (Gott) regierte Religionsgemeinschaft (Körperschaft), woraus dann der Gedanke folgt, daß die römisch-katholische Kirche eine „vollkommene", d. h. eine staatsartige, gleich dem Staat souveräne, Körperschaft (societas perfecta) darstellt [4].

So ist die römisch-katholische Kirche eine göttliche Schöpfung, eine Anstalt Gottes auf Erden, die Heilsanstalt für die sündige Menschheit, allen anderen menschlichen Verbänden im Gebrauch körperschaftsrechtlicher Machtmittel gleich, und doch von allen anderen menschlichen Verbänden als geistliches, durch Gottes Geist geschaffenes, durch Gottes Geist regiertes Gemeinwesen sich unterscheidend. Für den römischen Katholizismus fällt die (römisch-katho-

---

§ 1 Anm. 19): „Kirchenrecht ist die äußere Rechtsordnung der von Christus gegründeten Religionsgemeinschaft." Wörtlich ebenso Sägmüller a. a. O. Wernz, Jus decretalium tom. I (ed. 3, Prati 1913) p. 57: Inhalt des Kirchenrechts ist die constitutio atque regimen et disciplina ecclesiae catholicae; p. 72: Aufgabe des Kirchenrechts ist pax et recta gubernatio in ecclesia; das Kirchenrecht handelt de actionibus fidelium quatenus referuntur ad ordinem externum et socialem ecclesiae. Kardinal Vives in seinem Compondium juris canonici beatae Mariae virgini dicatum (ed. 4, Romae 1905) p. 13: Objectum juris canonici sunt regulae quibus vita ecclesiae tamquam societas visibilis regitur, seu actiones hominum baptizatorum quatenus ab externa potestate ecclesiastica ad justitiam christianam dirigibiles existunt.

[3] Darüber unten § 8 und § 11.

[4] Vgl. oben Anm. 1.

lische) Religionsgesellschaft mit der Kirche Christi zusammen.

Es ergibt sich ein vollkommener Selbstwiderspruch. Der geistliche Leib Christi (corpus mysticum) erscheint in einer dem weltlichen Körperschaftsrecht entlehnten Form. Aber der Erfolg ist, daß die ganze Macht gesellschaftlicher (körperschaftlicher) Organisation — der Absicht nach — in den Dienst Christi, in den Dienst Gottes gestellt wird.

Das katholische Kirchenrecht ist also wirkliches Kirchenrecht. Es erscheint als der Kirche Christi dienendes Religionsgesellschaftsrecht.

Dieser letztere Gedanke ist es, der im Laufe des 19. Jahrhunderts unter Miteinwirkung der Neubelebung des protestantisch-kirchlichen Lebens durch den Pietismus von den führenden protestantisch-kirchlichen Kreisen aufgenommen und zur Grundlage der noch heute herrschenden Lehre gemacht wurde. Erzeugung religions gesellschaftlicher Ordnung und Macht, um den „Interessen der Kirche Jesu Christi" zu dienen [5], muß der Sinn auch des protestantischen Kirchenrechts sein.

Allerdings ist es vom protestantischen Standpunkt unmöglich, die rechtlich verfaßte Kirchengesellschaft in katholischer Weise mit der Kirche Christi gleichzusetzen. Die als Körperschaft verfaßte Kirchengesellschaft ist vom protestantischen Standpunkt notwendig ein lediglich weltliches Gemeinwesen, durchaus gleicher Art mit anderen politischen Gemeinwesen [6]. Sie ist die Kirche Christi nicht. Sie ist nicht von Christus gegründet, noch wird sie (als Körperschaft) von ihm regiert. Darüber besteht keine Meinungsverschiedenheit und kann keine Meinungsverschiedenheit bestehen. Aber es konnte, ja anscheinend mußte doch der Versuch gemacht werden, die Kirchengesellschaft des Kirchenrechts möglichst nahe an die Kirche Christi heranzurücken. Gerade dadurch glaubte man, von dem Rationalismus des Aufklärungszeitalters sich zu befreien und dem neu lebendig gewordenen positiven Christentum ein neu belebtes Kirchentum zu gesellen.

Die Aufklärung hatte die Religionsgesellschaft, auch die christliche, für ein vereinsmäßiges Gebilde erklärt. Jetzt ward, gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts, auch von protestantischer Seite die Losung

---

[5] So Th. Kaftan, Vier Kapitel von der Landeskirche, 2. Aufl. 1907, S. 27, 67.

[6] So auch Th. Kaftan a. a. O. S. 27: Die verfaßte Kirche ist ein „im Zusammenhang der irdischen Dinge existierendes sittlich-rechtliches Gemeinwesen"; S. 63: sie hat ein Recht „ähnlich wie es andere Gemeinwesen haben"; S. 80: sie bildet „eine Art Parallele des Staates".

ausgegeben: nein! Die rechtlich verfaßte Kirche (die Religionsgesellschaft) ist kein Verein, sondern eine Anstalt. Das soll heißen: die rechtlich verfaßte Kirche ist eine auf göttlicher Ordnung beruhende, kraft göttlicher Ordnung notwendige Schöpfung, sie ist eine Anstalt für die Zwecke Gottes, nicht ein Verein für die Zwecke ihrer Mitglieder. Das Religionsgesellschaftsrecht, das protestantische ebenso wie das katholische, ist und soll sein: wahres Kirchenrecht, Recht im Dienst der Kirche Christi, im Dienst der Kirche Gottes. Kirchenrecht ist weit entfernt, mit dem Wesen der Kirche Christi im Widerspruch zu stehen. Es wird vielmehr von der Kirche Christi gefordert.

Das „Grundgesetz", so hören wir, aus welchem alles Kirchenrecht entspringt, ist das „Schutzbedürfnis gegen Störungen" [7]. Weil die Kirche Christi auf Erden nur das „in beständigem Werden begriffene Reich Gottes", die Christen hienieden nur „werdende Christen" sind, so daß die wahre geistliche Freiheit „nicht in ihrer Vollkommenheit" zu finden ist, gibt es in der sichtbaren Kirche „stets Raum und Bedürfnis genug für Recht und Gesetz" [8]. Das Recht ist die gottgegebene „Hilfe und Stütze" für das Werden des Reiches Gottes auf Erden, für die Verwirklichung der Kirche Christi auf dem Boden der sichtbaren Christenheit [9]. Als Aufgabe und zugleich das Ergebnis der kirchen-

[7] So v. Scheurl, Die geistliche und die rechtliche Kirche (Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen 1872) S. 282. Kahl, Lehrsystem, Bd. 1 S. 69. Ebenso alle übrigen. Auch die katholischen Schriftsteller (oben Anm. 1).

[8] So v. Scheurl a. a. O. S. 270. Ihm folgt Kahl, Lehrsystem, Bd. 1 S. 68 ff. Von Kahl haben dann unzählige andere diesen Gedankengang übernommen, z. B. O. Baumgarten in der Zeitschr. f. prakt. Theol. 1894 S. 339 ff. Köhler, Deutsch-ev. KR. (1895) S. 18, 19. Reischle, Sohms KR. (1895) S. 45, 46. Köhler in der Deutschen Zeitschr. f. KR. Bd. 6 (1897) S. 1 ff., 155 ff., 259 ff. E. Kalb, Kirchen und Sekten der Gegenwart, 2. Aufl. 1907, § 34. Schön, Das ev. KR. in Preußen, Bd. 1 (1903) S. 4. Th. Kaftan, Vier Kapitel S. 60, 61.

[9] Puchta, Einleitung in das Recht der Kirche (1840) S. 129: „Die rechtliche Ordnung ist der Kirche als Stütze in ihrem Konflikt mit der Welt gegeben", auf daß „ihre wahrhaft kirchliche Beschaffenheit gesichert werde". v. Scheurl, Kirchenrechtl. Abh., S. 273: „Das Recht soll gerade dazu dienen, daß der Zustand der sichtbaren Kirche mit dem inneren geistlichen Wesen der Kirche möglichst im Einklang bleibe". Kahl, Lehrsystem, Bd. 1 S. 76: Die Kirche auf Erden ist „das in beständigem Werden begriffene Reich Gottes"; „in diesem Werdeprozeß können Kirche und Kirchenglieder diejenige Hilfe und Stütze nicht entbehren, welche Gott zur Aufrichtung und Erhaltung menschlicher Gemeinschaftsordnung überhaupt gegeben hat, das Recht". — Wenn Kahl S. 73 meine Behauptung, die Frage nach der Daseinsberechtigung einer Rechtsordnung für die Kirche sei von der Gegenwart vergessen worden (Kirchenr. Bd. 1 S. 1), für „unrichtig und unbegreiflich" erklärt, so darf ich wohl erwidern, daß die von ihm angeführten

rechtlichen Ordnung erscheint, daß „in der rechtlichen Kirche das innere Wesen der geistlichen Kirche in entsprechender Weise rechtlich verkörpert ist“ [10]. Richtiges Kirchenrecht, vor allem die „feste recht-

J. H. Böhmer, Puchta und v. Scheurl nicht den geringsten Zweifel an der Daseinsberechtigung des Kirchenrechts geäußert haben. Für Böhmer und Puchta ist die Notwendigkeit von Recht im Dienst der Kirche Christi einfach selbstverständlich, und bei v. Scheurl, den Kahl besonders hervorhebt, ist es ganz geradeso. Scheurl setzt (Kirchenr. Abh. S. 268) von vornherein damit ein, daß es „keineswegs wider das Wesen der Kirche streite, rechtliches Dasein zu haben und eine rechtliche Einheit zu bilden“; es „scheint“ nur, daß in der Rechtsgestaltung der sichtbaren Kirche ein Abfall derselben von ihrem wahren Wesen liegt (S. 269 u. 270). Eine ernstliche Frage ist auch für v. Scheurl überhaupt nicht vorhanden (vgl. auch seine im folgenden zu zitierenden Äußerungen). Daher denn auch die Oberflächlichkeit der Behandlung, ganz geradeso wie bei den übrigen.

[10] Vgl. Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 1. Aufl. (1840) S. 52, 53: „Die wahre Lehre von der protestantischen Kirchenverfassung hat die Einheit der sichtbaren und unsichtbaren Kirche zu ihrem Fundament“; vgl. 2. Aufl. (1862) S. 55: „Unsichtbare und sichtbare Kirche sind die beiden Seiten der einen unteilbaren Kirche“, mit S. 58: „Die Kirche nach ihrer sichtbaren Seite ist nicht bloß Predigt des Worts und Sakraments, sondern auch Amt und Regiment“. Die sichtbare Kirche Stahls ist notwendig zugleich rechtlich verfaßt (durch Amt und Regiment): in der rechtlich verfaßten Kirche erscheint die wahre Kirche, vgl. unten Anm. 13. — Puchta, Einleitung (oben Anm. 9) S. 51: „Das Kirchenrecht hat die Aufgabe, die äußere Gestalt“ der Kirche „mit ihrem inneren Wesen in Einklang zu setzen“; S. 63: Die protestantische Kirche hat, gleich der katholischen, ihre Verfassung „nicht als protestantische, sondern als die Kirche“; S. 76: Die äußere Kirche „ist keine wesentlich andere als die geistliche“, auch „die Kirche in ihrer juristischen Gestalt soll doch immer die Kirche sein“. — v. Scheurl, Kirchenr. Abh. S. 273: „Das Recht soll gerade dazu dienen, daß der Zustand der sichtbaren Kirche mit dem inneren geistlichen Wesen der Kirche möglichst im Einklang bleibe“; S. 276: Das Normale ist, daß „in der rechtlichen Kirche das innere Wesen der geistlichen Kirche in entsprechender Weise rechtlich verkörpert ist“. Harnack, Entstehung der Kirchenverfassung (1910) S. 151: „Das Genossenschaftliche“ (die rechtlich verfaßte Körperschaft Religionsgesellschaft) „ist nicht die Kirche des Glaubens selbst, aber es ist die Form ihrer irdischen Verwirklichung, so weit sie auf Erden verwirklicht werden kann“; S. 185: „Die unsichtbare geistliche Kirche muß zur empirischen und zur Rechtskirche werden“; S. 186: „Das Kirchenrecht, welches die Kirche als äußere Gesellschaft regelt, ist ein notwendiges Mittel, denn das Innere muß erhalten, muß verteidigt werden“. Die rechtliche Ordnung der Kirche als Religionsgesellschaft (die Regelung des Gesellschaftlichen, Weltlichen, „Äußeren“) ist „notwendiges Mittel“ — das ist Sinn und Rechtfertigung des Kirchenrechts —, die Kirche Christi (das „Innere“) zu erhalten. — Th. Kaftan, Vier Kapitel, S. 27: Die Kirche des Kirchenrechts ist „Leib und Organ der Kirche Jesu Christi“, nämlich „das Gemeinwesen“ (vgl. oben Anm. 6), „dessen Bedeutung darin besteht und darin aufgeht, der Kirche Jesu Christi zu dienen“. — Äußerungen dieses Inhalts kann man unzählige Male lesen, bei „Positiven“ und bei „Liberalen“ ohne Unterschied.

liche Geltung“ eines formulierten, die wahre Lehre enthaltenden Bekenntnisses macht die rechtlich verfaßte Kirche zur Darstellung der Kirche Christi [11]. Das Kirchenrecht ist von religiösem Wert. Daß es Kirchenrecht im Dienst der Kirche Christi gebe, ist unmittelbar „göttliche Ordnung“ [12]. „Versammlung“ der Gläubigen (Ekklesia) heißt und ist die Kirche Gottes. Ohne Versammlungen, ohne körperschaftliche Gestaltung, ohne die religionsgesellschaftliche Form, also ohne Kirchenrecht ist Leben der Kirche Christi auf Erden undenkbar. Mit der Kirche Christi ist darum auch das Kirchenrecht gesetzt [13]. Wie die Kirche

---

[11] Vgl. v. Scheurl, Kirchenr. Abh. S. 278: „Durch ihr rechtliches Begründetsein auf das Bekenntnis des wahren christlichen Glaubens stellt die Landeskirche die christliche, geistliche Kirche in diesem Lande dar“; S. 287: Dadurch daß „das gute Bekenntnis des wahren christlichen Glaubens in fester rechtlicher Geltung bleibt“ und so „die Wirksamkeit des göttlichen Worts und der Sakramente geschirmt und unterstützt wird“, bleibt „der wesentliche Zusammenhang mit der geistlichen Kirche erhalten“. Geradeso unzählige andere, z. B. Glage und Budde, Die Kirche Jesu Christi in ihrer Beziehung zur Konfession und zur Landeskirche (1906) S. 36: „Die Kirche Jesu Christi trägt in Deutschland bis jetzt noch landeskirchliche Formen“; S. 47 u. 49: Durch die rechtliche Geltung des Bekenntnisses wird, auch wenn tatsächlich 99 Prozent abgefallen sind, „die Idee der Kirche als einer Versammlung, in welcher das Evangelium rein gepredigt wird“, die „Idealität der Kirche“ aufrecht erhalten; es „handelt sich um das Heimatsrecht der Kirche Jesu Christi in der Landeskirche“, ja (S. 51) wenn die „Geltung von Wort und Sakrament offiziell beseitigt wäre, dann würde Christus mit uns aus der Landeskirche hinausgehen“ (!). Christus verlangt die offizielle Geltung von Wort und Sakrament!! Nicht so kraß in der Form, aber in der Sache ebenso Th. Kaftan, Vier Kapitel, S. 35: „Eine Landeskirche, die kein maßgebendes Bekenntnis hätte, wäre keine Kirche; die Kirche ist nicht ohne Bekenntnis“; „die kein Bekenntnis wollen, wollen keine Kirche“ (die „Leib und Organ der Kirche Jesu Christi“ wäre). Eine Körperschaft (Religionsgesellschaft) soll durch ihre Rechtsordnung von dem geistlichen Wesen der Kirche Christi empfangen, — ganz ähnlich wie im Katholizismus.

[12] So R. Seeberg im Theol. Literaturblatt 1893, S. 315.

[13] Stahl, Kirchenverfassung (oben Anm. 10), 2. Aufl., S. 58: „Die Kirche ist nach ihrem Begriff zugleich die Gemeinde der Heiligen und Anstalt des Heils, ein inneres Glaubensreich und eine zur Wirksamkeit nach außen geordnete Institution.“ S. 63: „Die Kirche ist die sichtbar offenbare Anstalt Gottes und ist zugleich selbst schon das Reich Gottes, wie es hienieden nicht offenbar besteht.“ S. 65: Auch „Amt und Regiment“ der Kirche haben „unmittelbare und selbständige Sanktion von Gott“, wenngleich „keine absolute Sanktion von Gott wie der Katholizismus lehrt“. — Puchta, Einleitung (vgl. oben Anm. 9 u. 10), S. 24 ff.: Die Kirche ist eine Religionsgesellschaft, die sich von „anderen Religionsgesellschaften“ (S. 39) durch ihren übernatürlichen Ursprung und folgeweise dadurch unterscheidet, daß sie „nicht an das rationelle Bewußtsein gefesselt“ und deshalb dem Staate gegenüber selbständig ist (S. 26); S. 68, 71: Die rechtlich verfaßte „äußere Kirche“

Christi, so ist auch die ihr kraft religiöser Notwendigkeit entspringende Religionsgesellschaft (die Rechtskirche), wenngleich menschlich-geschichtlich ausgestaltet, nicht Menschenwerk, sondern Gotteswerk, eine „göttliche Stiftung", deren rechtliche Ordnung nicht nach Willkür, sondern durch die Lebensgesetze der Kirche Christi sich bestimmt [14].

---

ist von der geistlichen Kirche untrennbar, sie ist „unmittelbar aus dem Verhältnis zu Gott" hervorgegangen; S. 72, 73: „Die geistliche Kirche ist das Fundament und die Seele der äußeren Kirche", „durch den Satz, daß die geistliche Kirche den Kern der äußeren bildet, ist ein festes Prinzip für die Entwicklung des Rechts der Kirche gewonnen"; (vgl. Stahl, 1. Aufl., S. 52, 53: „Die wahre protestantische Lehre von der Kirchenverfassung hat die Einheit der sichtbaren und unsichtbaren Kirche zu ihrem Fundament"). — Richter, KR. (1. Aufl. 1842) § 46: „Aus der geistlichen Kirche entsteht die Kirche rechtlich als Anstalt". — v. Scheurl, Kirchenrechtl. Abh., 3. Abt. (1872) S. 269: Aus dem „geistlichen Organismus" der Kirche im religiösen Sinn „kann werden ein rechtlicher Organismus"; S. 337: „Die äußerliche Kirche ist die Kirche, d. h. die geistliche eigentliche Kirche in dem Gefäß des äußerlichen kirchlichen Organismus". — Th. Kaftan, Vier Kapitel, S. 27: „Mir ist die christliche Kirche Leib und Organ der Kirche Jesu Christi, d. h. das Gemeinwesen, dessen Bedeutung darin besteht und darin aufgeht, der Kirche Jesu Christi zu dienen." — Harnack, Entstehung der Kirchenverfassung (1910) S. 149: „Kirche ist Versammlung; — damit ist etwas Gemeinschaftliches gegeben, welches sich schon hier auf Erden verwirklicht — das gehört offenbar zu ihrem Wesen"; S. 150: Die „Form einer Gemeinschaft ist ihr wesentlich, — das Genossenschaftliche, Korporation kann auch vom sublimsten Begriff der Kirche nicht getrennt werden"; S. 151: „Das Genossenschaftliche ist nicht die Kirche des Glaubens selbst, aber es ist die Form ihrer irdischen Verwirklichung, so weit sie auf Erden verwirklicht werden kann"; S. 152: „Die Kirche, auch wenn man ihr Wesen nach strengstem religiösem Maßstab bestimmt, schließt das genossenschaftliche, korporative Element in sich"; S. 153: „Ist nun nachgewiesen, daß der religiöse Begriff der Kirche ein eigentümliches Gemeinleben einer sichtbaren Menschengemeinschaft fordert, so fordert er damit zugleich das Recht". — Gewiß ist Harnack hier am meisten in die Tiefe gedrungen. Aber auch bei ihm begegnet die Verwechslung von Versammlung (Gemeinschaft) einerseits und Körperschaft andererseits. Die religiöse Notwendigkeit von Versammlungen (Gemeinschaft) — die für das Christentum zweifellos ist — schließt keineswegs die religiöse Notwendigkeit von Körperschaftsbildung (d. h. von Bildung rechtlicher Gemeinschaft) in sich. Die Körperschaftsbildung dient der Erhaltung einer bestimmten Versammlung (Gemeinschaft). Sobald eine bestimmte Versammlung (die bischöflich geleitete eucharistische Versammlung) für religiös notwendig erklärt und damit rechtliche Gemeinschaftsbildung eingeleitet ward, war der Katholizismus da. Das habe ich bereits auszuführen gesucht in: Wesen und Ursprung des Katholizismus, 2. Abdruck 1912, S. XXVIII ff.

[14] Stahl, Kirchenverfassung, 2. Aufl., S. 59: „Nach beiden Seiten zumal" (als Gemeinde der Heiligen und als Anstalt des Heils mit Amt und Regiment) ist die Kirche von Christus gestiftet"; S. 63: „Die Kirche ist die sichtbar offenbare Anstalt Gottes". — Puchta, Gewohnheitsrecht, Bd. 2, 1837, S. 266, 274 ff. entwickelt bereits den Gedanken der göttlichen Stiftung auch der äußeren Kirche. —

Damit ist für unsere protestantische Kirchenrechtslehre das Verhältnis der Kirchenkörperschaft zur Kirche Christi festgestellt. Die Kirchenkörperschaft ist die zwar unvollkommene, aber doch unentbehrliche irdische Erscheinungsform der Kirche Christi. Die Kirchenkörperschaft (Religionsgesellschaft) fällt nicht (wie nach katholischer Lehre) mit der Kirche Christi zusammen, aber sie ist das Werkzeug, die äußere Organisation („Leib und Organ“), wodurch die Kirche Christi sich betätigt, sich verteidigt, sich erhält.

Auch für das protestantische Kirchenrecht geht der Rechtsbegriff der Kirche und damit der religiöse Grundgedanke dahin: Die sichtbare, um Wort und Sakrament sich sammelnde, körperschaftlich verfaßte Christenheit ist hier für die Rechtsordnung beides, ein weltlich und ein geistlich Ding, eine Religionsgesellschaft, aber zugleich die in irdischer Verkörperung auftretende Kirche Christi. Auch das

---

Puchta, Einleitung, S. 65, 66: Aus dem gemeinsamen Gottesdienst der Gläubigen entspringen „Anstalten“, nämlich Organe, Ämter, Gliederung; so wird „die Kirche selbst (nämlich die Kirche im religiösen Sinn) eine rechtliche Gemeinschaft dieser Anstalten“; S. 72: Zu der geistlichen Kirche kommt „die Gemeinschaft jener äußeren Anstalten hinzu“; „nicht darin also weicht die katholische Kirche von der evangelischen ab, daß sie der äußeren Kirche einen göttlichen Ursprung zuschreibt, dies muß auch die unsrige, wenn sie sich nicht selbst verlieren will“. Richter, KR., 1. Aufl., 1842, § 3: „Die Sammlung der Gläubigen, das gewordene Reich Gottes tritt in das Gebiet des Rechts ein als die Anstalt, in welcher durch die Erziehung der Menschheit zu christlichem Leben und Glauben das Reich Gottes gebildet werden soll“ (dazu in der Anmerkung Polemik gegen die kollegialistisch gesinnten Vorgänger); § 46: „Aus der geistlichen Kirche entsteht die Kirche als rechtliche Anstalt“. Dove hat in Richters KR. 8. Aufl., §§ 1 u. 3 die „Anstalt“ gestrichen und (im Anschluß an A. Ritschl, Die Begründung des Kirchenrechts im ev. Begriff der Kirche, Zeitschr. f. Kirchenr., Bd. 8, 1869, S. 220ff.) das Kirchenrecht auf die der „Gemeinde der Heiligen“ entspringende „Gemeinschaft der Gottesverehrung“ gegründet. Die bedeutendsten Schüler Richters haben aber an Richters Standpunkt festgehalten. So Friedberg, KR., 6. Aufl. 1909, § 1: „Lediglich als Anstalt, welche zur Erhaltung und Ausbreitung des christlichen Glaubens vorhanden ist, fällt die Kirche in das Rechtsgebiet“. Ebenso Hinschius, Staat und Kirche (vgl. oben S. 11 Anm. 1) S. 249, 250. Rieker, Die rechtl. Stellung der ev. Kirche in Deutschland (1893) S. 51: Nach reformatorischer Anschauung (die Rieker zugleich als seine eigene vertritt) ist die Kirche „eine göttliche Anstalt“, „nicht reine Genossenschaft, sondern vor allem Anstalt, Stiftung, weil sie nicht durch den freien Zusammentritt ihrer Mitglieder entstanden ist oder besteht, sondern der Zweck der Kirche ein im Verhältnis zu ihren Mitgliedern transzendenter, ihr von Gott eingepflanzter, aller menschlichen Verfügung entzogen ist“. Th. Kaftan, Vier Kapitel (2. Aufl.), S. 87: Gleich dem Staat ist auch die rechtlich verfaßte Kirche eine „göttliche Ordnung“; S. 148: „Die Kirche ist nicht nur religiöser Verein, sondern eine Stiftung“.

heutige protestantische Kirchenrecht ist wahres Kirchenrecht, indem es der Kirche als Körperschaft (Gesellschaft) dient, soll und muß es zugleich dienen der Kirche Christi. Die Anstaltstheorie bedeutet, daß die religiöse Idee auch des protestantischen Kirchenrechts nach Art des Katholizismus bestimmt wird.

Stahl hat als erster mit Nachdruck von der Kirche des Kirchenrechts als einer „Anstalt“, als einer „organischen Institution“ über den Gemeinden gehandelt. Wie die unsichtbare, so steht nach Stahl auch die sichtbare Kirche „als eine höhere Macht über den Menschen, ist nicht ihr Werk“, sondern „das Werk Gottes“. Der durch das Lehramt und die weltliche Obrigkeit „geordneten organischen Anstalt“ hat Christus die Kirchengewalt verliehen: das Kirchenregiment hat göttliche Vollmachten ud Verheißungen (also ganz wie im Katholizismus) [15]. Bei Stahl sind in folgerichtigem Denken durch den Anstaltsbegriff die Ideen der Aufklärung merklich hinweggetan. Er verbindet katholische Grundgedanken mit dem altprotestantischen Episkopalismus des 16. und 17. Jahrhunderts [16]. Aus diesem Grunde aber ist Stahl nicht durchgedrungen, obgleich einflußreiche Theologen wie Kliefoth und Milmar seinen Spuren gefolgt sind.

Die entscheidende Wirkung auf die protestantische theoretische und praktische Entwicklung haben Puchta, Richter, v. Scheurl ausgeübt. Sie gingen gleichfalls von dem katholischen Grundgedanken der in göttlicher Ordnung wurzelnden und zum Dienst Gottes bestimmten Religionsgesellschaft aus; aber sie folgerten aus dem Wesen der Kirche die Zuständigkeit der Kirchengewalt an die „Gesamtheit der Gemeinden“ (nicht an den Lehrstand und den Landesherrn als solchen, wie Stahl lehrte). Sie vertraten das „Gemeindeprinzip“, welches den Grundsatz der Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat und der Freiheit der Kirche als einer sich selbst verwaltenden und sich selbst Recht setzenden Körperschaft einschließt [17]. Mit anderen Worten:

---

[15] Stahl, Kirchenverfassung, 1. Aufl., S. 50—56; 2. Aufl., S. 58 ff. Vgl. oben Anm. 14.

[16] Vgl. Stahl, 2. Aufl., S. 35 Anm. 66: Das Episkopalsystem (nicht das Territorial- noch das Kollegialsystem) bietet die „wirklich organische Auffassung“.

[17] Puchta, Einleitung, S. 62, 66, 68: die Kirche ist als göttliche Schöpfung eine dem Staat gegenüber selbständige äußere Verbindung; sie hat Selbstverwaltung und ihr eigenes Recht, unabhängig vom Staat kraft einer aus ihrem Dasein fließenden Kirchengewalt (S. 157 ff.); die Kirchengewalt aber ist in der rechtlich verfaßten Kirche nicht dem Lehrstand (damit wird Stahls Auffassung abgelehnt), sondern der „Gesamtheit der Gemeinden“ zuständig; S. 159: „Zu diesem Kirchenregiment hat Christus (!) seine Gemeine überhaupt, die Kirche, berufen,

sie vertraten die Verbindung der kirchenrechtlichen Ideen des Katholizismus mit dem Kollegialsystem der Aufklärung. Nur durch ihr Bündnis mit der Aufklärung haben sie gesiegt.

In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts war das Kollegialsystem aufgekommen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gelangte es zur Macht. Es beherrscht heute die Kirchenverfassung, die Kirchenregimenter, die Kirchenrechtswissenschaft des Protestantismus. Welcher politischen, welcher kirchlichen Partei die Einzelnen angehören mögen, Kollegialisten sind sie heute alle. Was für jede andere Gesellschaft, das muß auch für die Religionsgesellschaft gelten. Sie „ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig". Der Staat hat nur die Kirchenhoheit (jus circa sacra), die Kirche (die Religionsgesellschaft) aber hat die Kirchengewalt (jus in sacra). Das sind alles unerschütterliche Selbstverständlichkeiten. Die Gewalt des Naturrechts, der Aufklärung ist darin.

Die reine Anstaltstheorie war auf protestantischem Boden undurchführbar. Sie ist nicht bloß juristisch falsch gedacht [18]. Sie ist vor allem,

---

also in ihrer rechtlichen Gestalt die Gesamtheit der Gemeinden". Diese Gedanken sind mit wenig Abschwächungen (vgl. z. B. v. Scheurl in Doves Zeitschr. f. KR., Bd. 2 S. 191) von der herrschenden Lehre übernommen worden. Zunächst von Richter in seinem Kirchenrecht (1. Aufl. 1842), dem dann seine Schule gefolgt ist. Vgl. Richter, KR., 1. Aufl., § 46: Die rechtlich verfaßte Kirche „entsteht aus der geistlichen Kirche"; § 50: Der Landesherr führt das Kirchenregiment „im Namen der Kirche"; eine „Repräsentation der Kirche" gegenüber dem Landesherrn ist darum „ein Postulat der Verfassung". Richter über die Grundlagen der Kirchenverfassung (in Reyscher und Wilda, Zeitschr. f. deutsch. R. 1840): Das Gemeindeprinzip ist der ursprüngliche Verfassungsgrundsatz der lutherischen Reformation. v. Scheurl, Kirchenrechtl. Abh. (1872) S. 337: Die Rechtskirche ist die geistliche Kirche „in dem Gefäß des äußerlichen kirchlichen Organismus"; S. 306, 363, 423: Die Kirchengewalt ist in der Landeskirche zuständig der „Gesamtheit der Kirchengemeinden", die der Landesherr in Ausübung der Kirchengewalt vertritt; nach S. 422 ist in den lutherischen Bekenntnisschriften das „Prinzip der Gemeindesouveränität" ausgesprochen. Den Bahnen von Richter sind Friedberg, Hinschius, Stutz gefolgt; an v. Scheurl hat Kahl sich angeschlossen. Unter den Theologen hat die gleichen Anschauungen in bedeutsamer Weise vertreten Höfling, Grundsätze evangelisch-lutherischen Kirchenverfassung, 1853 (vgl. insbesondere S. 9 ff., 141 ff., 176 ff.); in jüngster Zeit Th. Kaftan in seiner schon öfter angezogenen Schrift: Vier Kapitel von der Landeskirche, 2. Aufl. 1907, S. 19 ff., 82 ff.

[18] Mit der Anstaltseigenschaft der Kirche soll gesagt sein, daß die Kirchenglieder keine Macht über den Zweck der Kirche haben. Vgl. Hinschius, Staat und Kirche (oben § 2 Anm. 1) S. 249: „Ihrem Wesen nach dürften die christlichen Kirchen anstatt, wie herkömmlich, als Korporationen, passender als Anstalten bezeichnet werden —; bestehen die Kirchen auch aus ihren Gliedern, so haben sie doch einen ein für alle Mal fest und unabänderlich gegebenen Zweck, welcher ihnen

protestantisch gesehen, religiös unmöglich. Die öffentlich-rechtliche Anstalt ist ein öffentlich-rechtlicher Verband ohne Mitglieder. Dadurch unterscheidet sie sich von der öffentlich-rechtlichen Genossenschaft (Körperschaft im engeren Sinne). Die öffentlich-rechtliche Anstalt hat (ebenso wie die ihr parallel gehende privatrechtliche Stiftung) eine zweckgebundene Verwaltung (einen Vorstand), auch hat sie Genußträger (Destinatäre), denen der Zweck der Anstalt zugute kommt; aber für diesen Zweck zu organschaftlicher Tätigkeit vereinigte Mitglieder hat sie nicht [19]. Wäre also die Kirche des öffentlichen Rechts (um sie handelt es sich) eine öffentlich-rechtliche Anstalt, so wäre unsere protestantische Landeskirche ohne Mitglieder: sie würde nur eine leitende Beamtenschaft, keine am Körperschaftsleben aktiv teilhabende Mitgliederschaft besitzen. Ein unvollziehbarer Gedanke. Die Idee von der Kirche als Anstalt (Heilsanstalt) ist nicht urchristlich, noch ist sie protestantisch. Sie ist nur auf dem Boden der klerikalen Organisation des Katholizismus möglich [20]. Ihre Folgesätze

---

nach ihrer eigenen Auffassung mit ihrer göttlichen Stiftung und durch dieselbe gesetzt ist, zu erfüllen —; insoweit als es sich um Innehaltung und Wahrung dieses Zweckes handelt, sind sowohl die Organe als die Glieder derselben gebunden; sie können keinen einheitlichen Gesamtwillen erzeugen, welcher den Zweck der Verbandseinheit irgendwie in Frage stellen oder ändern könnte". Ebenso Rieker, Rechtl. Stellung d. ev. K., S. 51: Nach reformatorischer Anschauung ist die Kirche „eine göttliche Anstalt", „nicht eine Genossenschaft, sondern vor allem Anstalt, Stiftung, weil sie nicht durch den freien Zusammentritt ihrer Mitglieder entstanden ist oder besteht, sondern der Zweck der Kirche ein im Verhältnis zu ihren Mitgliedern transzendenter, aller menschlichen Verfügung entzogen ist". Vgl. unten Anm. 31. — Aber die rechtliche Bindung an den vorgeschriebenen Zweck gilt für die öffentlich-rechtliche Genossenschaft (Körperschaft) genau ebenso wie für die öffentlich-rechtliche Anstalt. Alle öffentlich-rechtlichen Körperschaften (Genossenschaften und Anstalten ohne Unterschied) — auch die Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts — bestehen für das öffentliche Recht kraft staatlicher Anerkennung, die für einen bestimmten Zweck Führung öffentlicher Verwaltung der Körperschaft zuspricht. Zur Erfüllung dieses Zweckes ist die öffentliche Körperschaft dem Staat rechtlich verpflichtet. Sie bleibt öffentliche Körperschaft nur, solange sie dem staatlich anerkannten Zwecke dient. Vgl. Rosin, Das Recht der öffentlichen Genossenschaft (1886) S. 18 ff. O. Mayer, Deutsches Verwaltungsrecht, Bd. 2 (1896) S. 374, 375. Es ist also für die Zweckbestimmung der Kirche juristisch ganz gleichgültig, ob man sie für eine Anstalt oder eine Genossenschaft (Körperschaft im engeren Sinn) des öffentlichen Rechts erklärt.

[19] Das bestätigt die Ausführung von O. Mayer, Verwaltungsrecht, 1. Aufl. Bd. 2 S. 377 ff., der allerdings hier noch zu dem Ergebnis gelangt, daß die möglichen Geldgeber die „wahren Angehörigen" der Anstaltsperson seien. In 2. Aufl. Bd. 2 S. 593 ist die Übereinstimmung mit dem Obigen vollständig. Über die Stiftung des Privatrechts vgl. W. Stintzing im Archiv f. ziv. Praxis, Bd. 88, 1898, S. 401, 402.

[20] Die Kirche Christi hat mit dem Anstaltsbegriff so wenig zu schaffen wie mit

führen daher bei Stahl und seinen Anhängern und genau ebenso bei Puchta, Richter und ihren Nachfolgern zu durchaus katholischen Anschauungen. Sollte die Anstaltstheorie auf protestantischem Boden sich durchsetzen, so mußte sie — trotz inneren Widerstrebens — mit dem Kollegialismus sich verbünden.

So ist es geschehen. die Puchta-Richtersche Schule lehrt, daß die rechtlich verfaßte Kirche beides sei (!): sowohl eine Anstalt, als auch eine Genossenschaft (Gemeinschaft)[21]. Puchta bekämpfte das Kollegialsystem, um es trotzdem in der Sache durchzuführen[22].

---

dem Begriff der Genossenschaft. Sie hat nichts gemein mit dem Körperschaftsrecht, mit juristischer Persönlichkeit (!) usf. Denn sie trägt als solche keinerlei äußere Ordnung an sich. Das ist die urchristliche und ebenso die lutherische Idee. Kirche, Ekklesia ist das Volk Gottes, das Volk Christi (Luther sagt: „heiliges christliches Volk"), ein Volk, welches geheiligt ist. Wie sollte das Wesen des Volkes Gottes Hervorbringung einer Heilsanstalt sein?! Wort und Sakrament sind die Lebenszeichen des Volkes Gottes (notae ecclesiae), d. h. sie sind nicht, wie der Katholizismus meint, vor dem Volke Gottes als objektiver Besitz einer göttlich geschaffenen kirchlichen Heilsanstalt, sondern sie sind durch das Volk Gottes als lebendiges, keiner Formel der Vergangenheit sich beugendes Besitztum, als Hervorbringung des Geistes Gottes in den Gläubigen. Wo das Wort Gottes ist, da wird nicht die Kirche erst geschaffen, da ist sie bereits, da lebt und wirkt sie. Nur aus dem Leben der Gläubigen, niemals aus irgendwelcher Organisation entspringt das Wort des Glaubens, welches zugleich das Wort des Heils ist. Der Anstaltsbegriff bedeutet eine katholisierende Fälschung des religiösen Kirchenbegriffs, genau ebenso wie der Begriff der Genossenschaft: die Kirche Gottes kann ihr Leben durch keine Religionsgesellschaft offenbaren, mag sie anstaltlich oder genossenschaftlich verfaßt sein.

[21] Richter, KR., 5. Aufl. (die letzte von Richter selbst besorgte Auflage) §§ 1, 3, 94: Die rechtlich verfaßte Kirche ist beides, sowohl Gemeinschaft wie Anstalt. — Ebenso v. Schulte (vgl. oben § 3 Anm. 1), der bekanntlich auch ein Schüler Richters war. — Hinschius, Staat und Kirche, S. 239, läßt die rechtlich verfaßte Kirche aus dem Geselligkeitstrieb der Menschen hervorgehen (vgl. oben § 2 S. 11) und erklärt trotzdem wenige Seiten später (S. 249), daß die christlichen Kirchen passender nicht als Korporationen, sondern als Anstalten zu bezeichnen seien (vgl. oben Anm. 14). — Th. Kaftan, Vier Kapitel, 2. Aufl., S. 87: Die rechtlich verfaßte Kirche ist eine „göttliche Ordnung", S. 148: sie ist „nicht ein religiöser Verein, sondern eine Stiftung"; dagegen S. 25: nur nach ihren „konstitutiven Faktoren", nämlich Wort und Sakrament, habe die Kirche „Anstaltscharakter", nach ihrer Rechtsform aber sei sie eine „Genossenschaft"; vgl. auch unten Anm. 27. — Selbst Rieker wandelt in den gleichen Bahnen, wenn er erklärt, daß die Kirche „auch Gemeinschaft", aber „vor allem" Anstalt sei, vgl. unten Anm. 31.

[22] Puchta, Einl., S. 58, 59 (vgl. S. 70—72) lehnt das Kollegialsystem ab, weil es die äußere Kirche auf den menschlichen Willen (Vertrag), nicht auf „unmittelbare göttliche Vorschrift" (S. 72) gründet und so die Kirche „in eine gewöhnliche Gesellschaft verwandelt". Trotzdem führt Puchta selber 65, 66 die Ent-

Richter wollte gleichfalls das Naturrecht überwinden und kein Kollegialist sein, weil das Kollegialsystem die Kirche auf einen „Vertrag" gründe; aber er fügt hinzu, daß im Gegensatz zu dem unchristlichen Territorialsystem das Kollegialsystem „Wahrheit" enthalte[23]. Noch heute hören wir dasselbe: das Territorialsystem, das kirchliche Leben der Staatsgewalt unterwerfend, beruhte auf einer heidnischen Idee, aber im Kollegialsystem „reagierte das christliche Bewußtsein"[24]. Der Kollegialismus mit seinem Grundsatz kirchlicher Selbstverwaltung gilt noch heute, ebenso wie in den Tagen der Aufklärung, als religiös gefordert. Er hilft, die Kirche Christi und ihre Freiheit in den Rechtsformen einer Religionsgesellschaft zu verkörpern. Darum konnte von der Puchta-Richterschen Schule das Kollegialsystem der Aufklärung in die Anstaltstheorie aufgenommen werden. Man vermied die Ausdrücke Religionsgesellschaft und Kollegialsystem. Man sprach

---

stehung einer rechtlich verfaßten Kirche auf die „gemeinschaftliche Tätigkeit christlichen Gottesdienstes" zurück: es „sind Einrichtungen getroffen" (von wem ?), um „diese Gemeinschaft zu erhalten"; eine „äußere Vertretung durch geordnete Organe der Kirche ist festgesetzt" (von wem ?). Das ist alles ohne jede Anschauung von den geschichtlichen Tatsachen, aber gut kollegialistisch konstruiert. Dementsprechend wird die Kirchengewalt wiederum gut kollegialistisch der „Gesamtheit der Gemeinden" zugeschrieben (oben Anm. 17). — Eichhorn, KR., Bd. 1 (1831) S. 3, 455, 456 vertritt noch den unverschleierten Kollegialismus: Die christliche Kirche „bildet von ihrer Entstehung an auch einen Verein zur Ausübung der christlichen Religion mit einem geordneten gesellschaftlichen Verhältnis".

[23] Richter, KR., 1. Aufl., § 50: Der Landesherr führt das Kirchenregiment „im Namen der Kirche"; § 53: Das Territorialsystem „hat keinen Anspruch, ein christliches zu sein"; das Kollegialsystem aber, wenngleich irrtümlich auf Vertrag der einzelnen Mitglieder gegründet, enthält „Wahrheit".

[24] Th. Kaftan, Vier Kapitel, 2. Aufl., S. 24, 25: Gegen das Territorialsystem, d. h. gegen „die heidnische Auffassung des jus sacrum als eines Teiles des jus publicum", „reagierte im Kollegialsystem das christliche Bewußtsein". Dementsprechend lautet die grundlegende Betrachtung S. 5, 6: „In der Religion als solcher liegt ein sozialer Zug; dieser soziale Zug führt zu einem religiösen Verein" (vgl. dazu oben S. 18); das ist noch nicht die Kirche, so lange Gottes Wort und Sakrament fehlt; wo aber Gottes Wort und Sakrament ist, da „haben wir uns alle einfach darunter zu beugen, und so entsteht die Genossenschaft, die eine Kirche ist"; S. 25: Das „christliche Volk" als solches ist eine „Genossenschaft"; darum ist die „eigene korporative Gestaltung", wenngleich nicht immer in der Geschichte durchgeführt, doch die normale Erscheinungsform des kirchlichen „Gemeinwesens" (S. 24, 25, 82 ff.). Alles ist, wie bei Puchta, naturrechtlich kollegialistische Konstruktion mit der religiösen Idee der Anstaltstheorie verbunden. Solche Art der Betrachtung ist die gemeinübliche. Sie begegnet auch in der Darstellung bei Kahl, Lehrb., Bd. 1 S. 69, insofern dort geschildert wird, wie aus den Lebensbedürfnissen der Kirche Christi die rechtlich verfaßte Kirche durch „gesellschaftlichen Zusammenschluß" hervorgeht.

lieber von „Genossenschaft“ oder „Gemeinwesen“ und von kirchlicher Freiheit und Selbstverwaltung. Der Inhalt der Gedanken stammte trotzdem aus der Aufklärung, und der Rationalismus, den sie in sich trugen, gab ihnen die einleuchtende Kraft.

Aber der Kollegialismus wurde der aus dem Katholizismus stammenden Anstaltslehre eingefügt. Die Folge war, daß die praktische Wirkung der kollegialistischen Religionsgesellschaftstheorie für das 19. Jahrhundert in ihr Gegenteil sich verkehrte.

Der Religionsgesellschaftsbegriff der Aufklärung sollte die Religionsgesellschaft trennen von der Kirche Christi. Unter den Händen der Anstaltstheorie ist die Religionsgesellschaft wiederum eine Erscheinungsform (Verkörperung) der Kirche Christi geworden.

Das Religionsgesellschaftsrecht der Aufklärung, insbesondere in der Form, die ihm das Kollegialsystem gegeben hatte, sollte kirchenregimentliche Lehrzucht ausschließen. Durch die Aufnahme des Kollegialismus in die Anstaltslehre ward kirchenregimentliche Lehrzucht aufs neue begründet. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts setzte die Anstaltstheorie ein. Seit dieser Zeit gibt es wieder Lehrprozesse.

Die mit dem Toleranzgedanken verbündete Religionsgesellschaftstheorie der Aufklärung schloß im Grundsatz landesherrliche, kraft Staatsgewalt gehandhabte Lehrordnung und Lehrzucht aus. Im paritätischen Staat des 19. Jahrhunderts ward jedoch durch kollegialistische Kirchenverfassung das landesherrliche Kirchenregiment vom landesherrlichen Staatsregiment geschieden. Jetzt konnte durch die kollegialistisch gedachte Anstaltstheorie dem Landesherrn als Träger des Kirchenregiments die Gewalt der Lehrordnung und Lehrzucht wiedergegeben werden, die er als Träger des Staatsregiments verloren hatte.

Das ist tatsächlich durchgesetzt worden. Der Anstaltsbegriff will, daß in der Rechtskirche die Lebensgesetze der Kirche Christi sich verwirklichen. Wie für den Katholizismus das Sakrament, so ist für den Protestantismus die Lebenskraft der Kirche Christi das Wort Gottes. Wenn das katholische Kirchenrecht an erster Stelle den rechten Priester, so hat also das protestantische Kirchenrecht an erster Stelle das rechte Wort zu schaffen. Das Wort Gottes muß sich folgeweise für die protestantische Kirche in ein, rechtlicher Handhabung fähiges, die „reine Lehre“ enthaltendes Bekenntnis wandeln. Die „feste rechtliche Geltung“ solches Bekenntnisses ist die Hauptsache am protestantischen Kirchenrecht, die Lehrzucht die Hauptaufgabe des kollegialisti-

schen protestantischen Kirchenregiments[25]. „Die Wahrung des Bekenntnisses und die daraus von selbst sich ergebende Lehrzucht ist einer Kirche unentbehrlich", „eine Kirche ist nicht ohne Lehrzucht" [26].

Die Landeskirche (die Religionsgesellschaft) soll nach der Anstaltstheorie wirklich eine Kirche, d. h. eine Verkörperung der Kirche Christi, „Leib und Organ" der Kirche Christi sein. Eine Idee, die selbstverständlich bei allen kirchlich Interessierten zündet. Das Katholische, welches in der Verknüpfung von Religionsgesellschaft und Kirche Christi liegt, wird nicht empfunden. Die Folgerung lautet: so muß das Landeskirchenrecht (Religionsgesellschaftsrecht) wirklich Kirchenrecht sein, d. h. Recht, welches der Kirche Christi „Hilfe und Stütze" ist. Nichts erscheint selbstverständlicher, nichts könnte religiös in höherem Grade gefordert werden. Vor allem: das Kirchenregiment muß wirklich Kirchenregiment sein, Regiment, welches die Kirche Christi aufrecht hält. Seine ganze Macht muß der Kirche Christi zugute kommen. Wie könnte es anders sein!

So dienen kraft der Anstaltstheorie die gesellschaftlichen Zwangsmittel eines weltlichen Gemeinwesens der Erhaltung wahren Christentums, den „Interessen der Kirche Jesu Christi" [27], nicht mehr die Zwangsmittel des Staates, wohl aber die Zwangsmittel der kollegialistisch sich selbst regierenden Religionsgesellschaft (der Kirchenkörperschaft). Ganz entsprechend dem Vorbild des Katholizismus. Die Macht gesellschaftlicher Organisation hilft der Herrschaft Christi, das kirchengesellschaftliche Lehrgesetz dem Worte Gottes. Das Reich des Kirchenrechts ist verbündet mit dem Reiche Gottes.

Man begreift es, daß die Masse der kirchlich Gesinnten sich um das Panier solches Kirchenrechts geschart hat. Die Anstaltstheorie hat die

---

[25] Vgl. oben Anm. 11. Richter, KR., 1. Aufl., § 227: Aus dem Wesen der Kirche im religiösen Sinn folgt die Notwendigkeit einer von der „Kirche", d. h. vom Kirchenregiment, zu handhabenden Lehrordnung. Stahl, Kirchenverf., 1. Aufl., S. 61, 64: Die „Erhaltung der reinen der Kirche anvertrauten Lehre" ist die „vorzüglichste Aufgabe der Kirchengewalt"; die „Aufsicht über die öffentliche Predigt und den öffentlichen Religionsunterricht ist die ständige und die wesentlichste Funktion des Kirchenregiments, unentbehrlich, um die Glaubensgemeinschaft zu erhalten". Das Kirchenregiment soll also die Kirche beim „rechten einigen Glauben" erhalten! Das Wort der Behörde scheint mächtiger als das Wort Gottes.

[26] So Th. Kaftan, Vier Kapitel, 2. Aufl., S. 36. Derselbe: Wo stehen wir? (2. Aufl. 1911) S. 30.

[27] Th. Kaftan, Vier Kapitel, 2. Aufl., S. 30.

Herrschaft: wie in der Kirchenrechtslehre, so in der Handhabung der Kirchengewalt. Die Kirchenregimentsbehörde treibt ihr Pflichtgefühl zum Dienst der Kirche Christi. Nur aus diesem Pflichtgefühl entspringen unsere Lehrprozesse.

Aber ebenso begreiflich ist der erbitterte Widerstand, den jede kirchenregimentliche Lehrzuchtübung in weiten, namentlich in den gebildeten Kreisen entzündet. Unsere Theologie ist zwiespältig. Welches ist die wahre, die reine Lehre? Die Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts sind keine lehrentscheidende religiöse Autorität. Für den Protestantismus gibt es überhaupt kein religiös bindendes Lehrgesetz. Er fordert freie Bahn für die Entwicklung. Jeder Lehrprozeß erscheint als ein Rückfall in den Katholizismus. Daher das Aufbäumen des protestantischen Freiheitsbewußtseins.

Der Kampf um die kirchenregimentliche Lehrzucht erschüttert das protestantische Landeskirchentum der Gegenwart in seinen tiefsten Grundfesten. Es ist ein Kampf um das Wesen des protestantischen Christentums, um den Inhalt des Evangeliums, der in der Form des Kampfes um das Recht innerhalb der Landeskirche zwischen den „Rechtgläubigen" und den freier Gerichteten geführt wird. Es sind in religiösen Überzeugungen wurzelnde Rechtsüberzeugungen, die einander gegenüberstehen. Daher die Gewalt des Widerstreits. Durch lediglich formale Gründe kann hier nichts entschieden werden, auch nicht durch Gesetzesparagraphen. Es handelt sich um die letzten Grundfragen, deren Beantwortung nur aus den religiösen Gedanken heraus möglich ist, welche die Entwicklung des protestantischen Kirchenrechts kraft innerer Notwendigkeit bestimmt haben.

Unsere Kirchenrechtslehrbücher enthalten über die Frage der Lehrzuchtberechtigung des Kirchenregiments, also über die Hauptfrage des ganzen protestantischen Kirchenrechts, so gut wie nichts[28]. Das bringt

---

[28] Selbst das durch Gründlichkeit ausgezeichnete Lehrbuch von P. Schoen, Das evangelische Kirchenrecht in Preußen, 2 Bde., 1903, 1910, bringt über die Lehrzucht nur ein paar Zeilen in der Anm. 2 auf S. 274 des 2. Bandes. Erst das Lehrbeanstandungsgesetz von 1910 hat den Verfasser veranlaßt, in einem Nachtrag (Bd. 2 S. 675 ff.) eine längere Ausführung hinzuzufügen. — Kahl ist in seinem Lehrsystem, Bd. 1 S. 80 auf die Sache eingegangen, um gegen meine Auffassung vom Kirchenrecht zu polemisieren. Er hat dort, ebenso in seiner Rede über Bekenntnisgebundenheit und Lehrfreiheit (Berlin 1897) und in seinem eleganten Abriß des Kirchenrechts bei Hinneberg, Kultur der Gegenwart, Systematische Rechtswissenschaft (1. Aufl. 1906, S. 255—257, 2. Aufl. 1903, S. 290—293), im Anschluß an Eichhorn und Richter die Gedanken entwickelt, die dann in dem unter seiner Führung entstandenen Lehrbeanstandungsgesetz von 1910 ihren Ausdruck gefunden haben. Die grundsätzliche Frage aber, ob dem heutigen pro-

die „juristische Methode“ mit sich. Die Lehrzuchtgewalt des Kirchenregiments wird als selbstverständlich einfach vorausgesetzt. Meinungsverschiedenheit besteht nur hinsichtlich der Art ihrer Handhabung. Die einen sehen in der „Irrlehre“ eine auf disziplinarischem Wege zu bestrafende Verletzung der von dem Geistlichen durch Dienstvertrag übernommenen Amtspflicht [29]; die anderen finden, daß kein strafbares Vergehen, wohl aber eine Tatsache vorliegt, deren Feststellung die Unfähigkeit des Geistlichen zu diesem Amt in sich schließt [30]. Der letztere Standpunkt, den in jüngster Zeit der Einfluß Kahls zur Geltung gebracht hat, ist bekanntlich für die altpreußische evangelische Landeskirche durch das Lehrbeanstandungsgesetz von 1910 Rechtens geworden. Das Lehrzuchtverfahren ward in die Form des Feststellungsverfahrens gebracht. Die Lehrzuchtgewalt des Kirchenregiments blieb unberührt. Sie ist unbestritten und erscheint als unbestreitbar. Die

---

testantischen Kirchenregiment überhaupt Lehrzuchtgewalt zukomme, wird auch von Kahl nicht berührt. Ihre Bejahung erscheint ihm als selbstverständlich.

[29] Braun in Doves und Friedbergs Zeitschr. f. Kirchenr., Bd. 19 (1884) S. 18 ff. verteidigt in scharfsinniger Ausführung den im Text bezeichneten Standpunkt der damals herrschenden Lehre und Praxis gegen Eichhorn und Richter (unten Anm. 30). Im übrigen vgl. z. B. Hinschius in Haucks Realenzyklopädie für Theol. u. Kirche, Bd. 7 (1899) S. 321. P. Schön a. a. O. Bd. 2 S. 274 Anm. 2.

[30] Das vertrat Eichhorn, KR., Bd. 2 (1833) S. 122 und Richter, KR., 5. Aufl. (1858) S. 487 (ebenso 8. Aufl. von Dove u. Kahl S. 844). Aber ohne Erfolg (vgl. Anm. 29). Erst durch Kahl (vgl. Anm. 28) ist ein Umschwung herbeigeführt worden. Seiner Lehre, die den Eichhorn-Richterschen Standpunkt vertritt, ist die altpreußische Landeskirchengesetzgebung gefolgt. Auch die Theorie hat die Wandlung mitgemacht: Schoen, der Bd. 2 S. 274 Anm. 2 sich noch für disziplinare Behandlung der Irrlehre ausspricht, tritt in seinem Nachtrag S. 675 für den Standpunkt Kahls und des Kirchengesetzes von 1910 ein. Gewiß bedeutet die durch Kahl vertretene Idee einen Fortschritt, sofern wenigstens in der Form von einer Bestrafung abgesehen wird. Aber die Heraushebung der Lehrfrage zu gerichtlicher Entscheidung (durch ein „Spruchkollegium“) läßt zugleich den Widerspruch obrigkeitlicher (kirchenregimentlicher) Lehrzucht zu dem Rechtsbewußtsein der protestantischen Gegenwart um so schärfer hervortreten. Das habe ich darzulegen versucht im „Tag“ vom 23. Nov. und vom 19. Dez. 1909. Hochinteressant ist die Kritik, welche jetzt in der 2. Auflage seines Abrisses bei Hinneberg (oben Anm. 28) Kahl selber mit mannhafter Offenheit an dem Lehrbeanstandungsgesetz geübt hat. Es heißt dort S. 293: „Soviel ist wahrheitsgemäß einzuräumen, daß die erstmalige Anwendung des Gesetzes im Jahre 1911 hinsichtlich der Struktur des Verfahrens, der Auslegung der Entscheidungsnorm und der Ausführung des Spruchs Unvollkommenheiten aufgedeckt hat, welche erkennen lassen, daß auf den ersten Wurf es noch nicht gelungen ist, den Gedanken in eine den geistlichen Zielen voll entsprechende rechtliche Form zu bringen; insofern bedeutet also die preußische Reform zwar einen beachtenswerten Versuch, aber noch nicht die Lösung selbst.“

Generalsynode hatte das Lehrbeanstandungsgesetz einstimmig angenommen.

Die „juristische" Begründung, sowohl des Disziplinar- wie des Feststellungsverfahrens aus dem Dienstverhältnis, aus der Organschaft des Geistlichen für die Kirche, aus der Notwendigkeit einer Grenze für die Lehrfreiheit, ist außerstande, die sachliche Berechtigung amtlichen Einschreitens des Kirchenregiments zwecks Lehrzuchtübung auch gegen den Willen der Gemeinde darzutun. Die Kraft, welche in dem Neuaufkommen kirchenregimentlicher Lehrzucht wirksam war und ihren Bestand noch heute aufrecht hält, ist ganz allein die Anstaltstheorie, d. h. der religiöse Gedanke, daß die verfaßte Kirche von Rechts wegen die Aufgabe habe, durch ihre gesellschaftliche Zwangsordnung und Zwangsgewalt das Leben der Kirche Christi zu verwirklichen.

An der Anstaltstheorie hängt das ganze heute geltende kirchenrechtliche System. Mit der Anstaltstheorie fällt es zu Boden.

Die Anstaltstheorie aber ist aus der Luft gegriffen. Sie ist eine Erfindung, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts gemacht wurde, um dem geltenden Kirchenrecht einen neuen Inhalt zu geben: vor allem gerade durch Neuaufrichtung der kirchenregimentlichen Lehrzuchtgewalt. Sie hat den Erfolg gehabt, die leitenden Kreise und die kirchlich „Positiven" zu überzeugen. Daß sie dennoch nicht imstande war, die protestantische Volksüberzeugung und damit das bestehende Kirchenrecht zu ändern, beweist der bei jeder Lehrzuchtübung sich wiederholende stürmische Widerspruch.

Die Anstaltstheorie hat keinen geschichtlichen und darum keinen volkstümlichen Boden. Sie stammt aus dem Glauben an das ewig gleiche einerlei Kirchenrecht[31]. Sie beruht auf der nach

[31] Dieser Glaube ist es, der auch Rieker gehindert hat, über den Standpunkt der herrschenden Lehre wirklich hinauszukommen (vgl. oben S. 10 Anm. 23). Selbst Rieker, dessen schon oft angezogene Arbeit (die rechtliche Stellung der ev. K. in Deutschland, 1893) mit solcher Kraft auf die Geschichte des Kirchenbegriffs als auf die Grundlage der gesamten kirchenrechtlichen Entwicklung gerichtet ist (vgl. auch seine vorzügliche Arbeit über: Grundsätze reformierter Kirchenverfassung, 1899), bleibt dabei, einen Rechtsbegriff der Kirche als den normalen, für die ganze Kirchenrechtsgeschichte grundsätzlich maßgebenden zu behandeln. Wir lesen S. 14, 15: Dem mittelalterlichen Recht ist die Kirche „juristisch ausgedrückt" „nicht eine Korporation, sondern eine Anstalt", d. h. eine „Gesamtpersönlichkeit, deren Zweck nicht vom Willen der Gesamtheit abhängt, sondern der Anstalt transzendental, ihr von außen gegeben ist"; die Kirche ist „auch Gemeinschaft", aber „vor allem ist sie Anstalt, göttliche Stiftung". S. 51: Auch nach reformatorischer Auffassung ist die Kirche „von

dem Vorbild des Katholizismus gebildeten Meinung, daß kraft Naturrechts dem Christentum ein religiös geartetes „Gemeinwesen“

Gott durch Jesus Christus auf Erden gestiftet worden, damit die Menschen durch sie zum Glauben kommen, ist also eine göttliche Anstalt“: allerdings enthält die Kirche ein genossenschaftliches Element, das vom protestantischen Standpunkt noch mehr hervortritt als vom katholischen, da dem Protestantismus alle Glieder der Kirche gleichberechtigt sind; aber „darum ist doch nach reformatorischer Anschauung die Kirche noch lange nicht reine Genossenschaft, sondern vor allem Anstalt, Stiftung, weil sie nicht durch den freien Zusammentritt ihrer Mitglieder entstanden ist oder besteht, sondern der Zweck der Kirche ein im Verhältnis zu ihren Mitgliedern transzendenter, ihr von Gott eingepflanzter, aller menschlichen Verfügung entzogener ist“. S. 205: Die Kirche ist in den Augen der Reformatoren, obgleich die Gemeinschaft der Heiligen, „doch keine bloße Genossenschaft, sondern in erster Linie eine Stiftung, Anstalt“. „Die Reformation hat den mittelalterlich-katholischen Begriff von der Kirche als einer heiligen Stiftung, einer göttlichen Anstalt keineswegs aufgehoben, sondern nur gereinigt und geläutert: Die Kirche ist auch jetzt eine lebendige göttliche Institution geblieben, sie ist auch nach evangelischer Lehre nicht durch den freien Zusammentritt ihrer Mitglieder entstanden, sondern durch eine Stiftung Gottes.“ S. 465, 467: Heute ist durch die naturrechtliche Theorie die Kirche „unter den allgemeinen Begriff der Genossenschaft, des Vereins gebracht worden; sie ist jetzt nicht mehr eine Stiftung von oben her, eine Anstalt, die Gott auf Erden durch Christus gegründet hat, sondern sie erscheint als ein Produkt menschlicher Tätigkeit“; aber „soviel Boden der naturrechtliche Kirchenbegriff auch dem reformatorischen abgerungen hat, er ist doch nicht imstande gewesen, ihn völlig zu verdrängen: die evangelische Kirche Deutschlands ist noch nirgends auf eine rein genossenschaftliche Basis gestellt, sie ist immer noch nicht ein bloßer Gesinnungsverein“; es „läßt sich nicht verkennen, daß die evangelische Kirche sich daneben noch den ursprünglichen Charakter einer Anstalt oder Stiftung bewahrt hat“; auch wo die Landeskirchen korporative Verfassung haben, „ist die evangelische Kirche noch lange keine bloße Genossenschaft“; die Mitglieder können den Zweck der Kirche nicht ändern, vielmehr ist die „Anerkennung des anstaltlichen Charakters der Kirche“ gewahrt, sofern das Bekenntnis der Kirche kein Gegenstand der Gesetzgebung sein soll: „bis auf den heutigen Tag ist die evangelische Kirche in Deutschland eine Stiftung, die unabhängig vom Willen derer, die ihre Wohltaten genießen, ihr Dasein hat“. — Das reformatorische Kirchenrecht hatte also (in der Hauptsache) den gleichen Kirchenbegriff wie das mittelalterlich-katholische; das heutige protestantische Kirchenrecht wiederum (in der Hauptsache) den gleichen Kirchenbegriff wie das reformatorische. So sehr der Inhalt des Kirchenrechts umgestaltet wurde, sein Wesen ward nicht verändert. Ein Kirchenbegriff, welcher naturrechtlich aus dem Wesen der Rechtskirche als einer Erscheinungsform der Kirche im religiösen Sinn abgeleitet wird (der Anstaltsbegriff, der aber doch mit dem Genossenschaftsbegriff sich soll verschmelzen können), wird durch das Kirchenrecht aller Jahrhunderte und aller Bekenntnisse als grundlegend durchgeführt. Auch die Aufklärung hat nur eine Schwankung, nicht eine Umwälzung bewirken können. Auch das protestantische Landeskirchenrecht von heute ist nichts anderes als das Kirchenrecht der ge-

(die Religionsgesellschaft) entspringt, welches berufen ist, der Kirche Christi zu dienen. Eine nicht der Kirche Christi dienende Kirchengesellschaft erscheint als unmöglich. Sie stände im Widerspruch mit dem durch das Wesen des Christentums gegebenen Naturrecht, welches, auch ohne geschichtliche Forschung, in dem eigenen christlich-religiösen Bewußtsein sich offenbart [32], durch das katholische Kirchenrecht und überdies durch die altprotestantischen Kirchen- und Lehrordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts bestätigt wird. In bezug auf den Anstaltsgedanken, also in bezug auf die Aufgabe der Rechtskirche, der Verwirklichung der Kirche Christi zu dienen, besteht kraft Naturrechts wie zwischen katholischem und protestantischem, so zwischen altprotestantischem und neuprotestantischem Kirchenrecht kein Unterschied. Noch heute gilt darum im Grundsatz das gleiche protestanti-

---

samten Vergangenheit. Es bleibt bei dem einerlei Kirchenrecht der Richterschen Schule. Es bleibt auch bei dem einerlei Landeskirchenrecht. Das ist die Meinung auch derjenigen Schriftsteller, welche Riekers Ausführungen auf sich haben wirken lassen. Auch Tröltsch a. a. O. S. 624 ff. (vgl. oben § 1 Anm. 23), der mit berechtigtem Nachdruck betont, daß durch die Aufklärung „das protestantische Kirchentum sich total gewandelt hat" (S. 632), daß ein neuer, grundsätzlich zur Freikirche (?) führender (S. 631) Kirchenbegriff aufgekommen ist (S. 627: „an Stelle des alten Anstalts- und Stiftungsbegriffs tritt der Korporationsbegriff"), beharrt doch dabei, daß die protestantischen Landeskirchen von heute „Reste des alten Staatskirchentums" (S. 627), daß sie, in Widerspruch mit dem Geist der Gegenwart (S. 627) „Mischgebilde aus Staatskirche und Freikirche, aus Anstalt und Korporation" (S. 629) bedeuten. Man hört die Formulierungen Riekers. Auch für Tröltsch (S. 630) ist der „Anstaltsgedanke" das vom Katholizismus und Altprotestantismus herstammende Wesentliche am Kirchenbegriff, und dieser selbe Anstaltsgedanke ist noch immer als „Rest des alten Staatskirchentums" in dem Landeskirchenrecht der Gegenwart lebendig. Darum ist das Landeskirchenrecht unserer Tage eine „Anomalie gegenüber den allgemeinen offiziellen Ideen des Staates" (S. 627). In dem heutigen Landeskirchenrecht behauptet sich auch nach Tröltsch grundlegend immer noch das alte Landeskirchenrecht des 16. und 17. Jahrhunderts.

[32] Th. Kaftan, Vier Kapitel, 2. Aufl., S. 27: „Mir ist die christliche Kirche Leib und Organ der Kirche Jesu Christi, d. h. das Gemeinwesen, dessen Bedeutung darin besteht und darin aufgeht, der Kirche Jesu Christi zu dienen." Dies „Mir ist" genügt, um die wichtigsten praktischen Schlußfolgerungen für das geltende Kirchenrecht zu begründen. Ein Standpunkt, der, wenn auch nicht mit so dürren Worten, in der Sache ganz ebenso von Puchta, Richter, Scheurl und anderen vertreten wird. Überall tritt ein bewei los aufgestellter Rechtsbegriff der Kirche leitend an die Spitze der kirchenrechtlichen Darstellung. Wenn ich von dem Versuch absehe, den ich in meinem KR. Bd. 1 unternemmen habe, so ist Rieker der einzige gewesen, der in wissenschaftlicher Weise die Geschichte um den in der Rechtsentwicklung wirksamen Kirchenbegriff befragt hat. Aber auch Rieker ist trotz alledem, wie wir schon gesehen haben, dem einen naturrechtlichen Kirchenbegriff erlegen. Vgl. oben Anm. 31.

sche Landeskirchenrecht wie im 16. und 17. Jahrhundert. Noch heute kann und muß über die Lehre des protestantischen Geistlichen gemäß den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts gerichtet werden [33]. Die Anstaltstheorie drückt den religiösen Inhalt aus, der kraft Naturrechts in dem Kirchenrecht aller Jahrhunderte und aller Bekenntnisse unveränderlich wiederkehrt.

Auf diesen Sätzen beruht die Lehre und die Praxis unseres geltenden protestantischen Kirchenrechts.

Bedarf es noch einer Kritik?

Das Wesen des Kirchenrechts bestimmt sich durch sein Verhältnis zur Kirche Christi. Über dies Verhältnis entscheidet nicht Naturrecht, sondern geschichtliche Entwicklung. Je nach der Entwicklungsstufe des Christentums ist das Verhältnis der Rechtsordnung zur Kirche Christi, zugleich das Wesen der Rechtskirche, das Wesen und der gesamte Inhalt des Kirchenrechts ein ganz anderer als zuvor.

Nicht das Naturrecht, sondern die Geschichte ist über den Sinn und Inhalt des Kirchenrechts, des vergangenen und des gegenwärtigen, zu befragen.

Die Frage nach dem Rechtsbegriff der Kirche darf nicht, wie bisher üblich, lauten: was ist die Kirche des Kirchenrechts an sich selbst, abgesehen von aller geschichtlich gegebenen Rechtsordnung? [34] Auf

---

[33] Allg. Kirchenblatt für das ev. Deutschland, 1. Jahrg., 1852, S. 369 ff., Denkschrift des Berliner Ev. Oberkirchenrats betr. die Disziplin über die Geistlichen: Für die kirchliche Disziplin über die evangelischen Geistlichen gelten in der Mehrzahl der preußischen Provinzen noch heute die Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Dementsprechend ward im Jahre 1878 gegen den Pfarrer Kalthoff wegen Irrlehre von der Kirchenbehörde auf Grund der Märkischen Vi i ations- und Konsistorialordnung von 1573 vorgegangen, Allg. Kirchenblatt 28. Jahrgang, 1879, S. 289 ft.

[34] Friedberg, KR., 6. Aufl. (1909) § 1 Anm. 2: Der Rechtsbegriff der Kirche als einer dem christlichen Glauben dienenden Anstalt ergibt sich „vom Standpunkt der Kirche aus"; von der staatlichen Gesetzgebung ist er unabhängig. Ebenso Kahl, Lehrsystem, Bd. 1 S. 56: Der für die Begriffsbestimmung des Kirchenrechts maßgebende Kirchenbegriff bestimmt sich nicht durch Glaubenssätze noch durch Staatsrecht, noch auch durch das Kirchenrecht, sondern lediglich durch den „geschichtlich entwickelten und gegliederten Tatbestand", nämlich durch die Tatsache, daß die Kirche sich in verschiedene Bekennergemeinschaften aufgelöst hat (es folgt daraus, S. 82, daß die Kirche des Kirchenrechts eine christliche „Bekennergemeinschaft" bedeutet, vgl. oben S. 12). Die von Friedberg gelehrte Kirche „vom Standpunkt der Kirche aus" (vom Standpunkt welcher Kirche?) und ebenso die von Staats- und Kirchenrecht gleichermaßen unabhängige Kirche Kahls ist nichts anderes als die immer noch unsere Lehrbücher beherrschende Kirche des längst totgeglaubten Naturrechts.

solche Frage gibt es nur eine aus dem Naturrecht geschöpfte, d. h. eine wertlose Antwort. Die Frage muß vielmehr lauten: was ist die Kirche des Kirchenrechts im Sinn einer bestimmten Rechtsordnung? Solche Frage schließt bereits die Erkenntnis ein, daß auch das Wesen des Kirchenrechts „fließt".

Nur vom geschichtlichen Standpunkt aus kann die Art des heute geltenden Kirchenrechts, zugleich sein Gegensatz gegen das Kirchenrecht der Vergangenheit erfaßt und die Möglichkeit gewonnen werden, die entscheidenden Fragen des Kirchenrechts auf dem Boden nicht naturrechtlichen Beliebens, sondern des geltenden Rechtes zu beantworten.

Zuvor aber erhebt sich noch die Frage nach Wesen und Quelle der Rechtsordnung überhaupt. Sind verschiedene Rechtsordnungen nebeneinander möglich? Gibt es noch heute einen Gegensatz von staatlichem und „kirchlichem" Recht?

§ 5.

Das kirchliche Recht.

Die „organisierte Menschengemeinschaft" (Religionsgesellschaft) kann nur als rechtlich geordnete Größe vorgestellt werden. Für die herrschende Lehre ist diese Tatsache mit der anderen gleichbedeutend, daß die Kirche nicht sein kann ohne Kirchenrecht [1].

Liegt es im Wesen der Kirche Christi, daß sie eine Religionsgesellschaft (ein rechtlich geordnetes „Gemeinwesen", eine „Anstalt") hervorbringt — das behauptet die herrschende Lehre —, so ergibt sich der Schluß, daß die Kirche Christi notwendig in irgendwelcher Form rechterzeugende Kraft besitzt. Ist die Bildung einer Religionsgesellschaft in dem Wesen des Christentums begründet, so kann die damit geforderte rechtliche Ordnung nicht vom Belieben des Staates abhängig sein. Wenn die christliche Religionsgesellschaft um der Kirche Christi willen sein muß, so muß um der Kirche Christi willen auch ihre religionsgesellschaftliche Ordnung wenigstens in allen wesentlichen Stücken rechtlich gültige Ordnung sein, unabhängig von dem Staat. Mit anderen Worten: die der Kirche Christi entspringende Religionsgesellschaft ist Rechtsquelle [2]. Dem entspricht das kanonische

[1] Stutz, KR. (in Kohlers Enzykl. Bd. 5) S. 390, 391: „Das Recht ist für die Kirche schon durch deren Eigenschaft als organisierte Menschengemeinschaft gegeben; es ist ihr ebenso unentbehrlich und ursprünglich wie jedem organisierten Verband."

[2] Dies ist der Gedankengang z. B. bei Puchta, Einleitung, S. 25 ff., 68. Nach Puchta, Gewohnheitsrecht, Bd. 2 (1837) S. 274 ff. hat sogar Christus seiner

Recht der katholischen Kirche. Dies kanonische, von der Kirche selbständig erzeugte Recht ist für die herrschende Lehre nichts eigentümlich Katholisches, etwa dem Christentum Widersprechendes; im Gegenteil, es bringt die in der Religionsgesellschaft wirksam werdende Kraft der Kirche Christi zum Ausdruck. Zwar, Luther warf das Corpus juris canonici in die Flammen. Ihm war das kanonische Recht etwas Unchristliches, — und Luther war „ein ehrenwerter Mann“. In diesem Punkte aber hat er sich geirrt. Die heutigen Lutheraner wissen es besser. Das kanonische Recht gehört keineswegs auf den Scheiterhaufen. Es gehört auf den Thron der Kirchenrechtsgeschichte. Es ist etwas Christliches, ja für das Christentum Unentbehrliches. Trotz der Verirrungen, welche die Geschichte des kanonischen Rechts aufweist, da es z. B. das unfehlbare Konzil, den unfehlbaren Papst und andere immerhin merkwürdige Dinge hervorbrachte, ist dennoch in dem kanonischen Recht als solchem „Wahrheit“ [3]. Ohne Recht nach Art des kanonischen Rechts kann die Kirche Christi auf Erden gar nicht sein. Nun sollte das kanonische Recht etwas Unevangelisches

---

Kirche die „Autonomie“ verliehen und wird daher Christus als das Haupt der Kirche für „die einzige Quelle alles ihres Rechts“ erklärt! Diese letztere Auffassung lehnt v. Scheurl in Doves Zeitschr. f. KR., Bd. 2 (1862) S. 191 ab; aber auch nach Scheurl (a. a. O. S. 189, 190) ist die „Freiheit der Kirche, sich selbst ihr Recht zu erzeugen“ dadurch gegeben, daß die „Willensäußerungen ihres göttlichen Stifters“ „eine bestimmte begrenzte Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten rechtlicher Ausgestaltung der kirchlichen Gemeinschaftsverhältnisse“ offen lassen; von dieser Freiheit macht die Kirche dann Gebrauch, — als ob die sichtbare Kirche von Christo Macht hätte, in irgend welchen Grenzen etwas über das Leben der Kirche Christi zu bestimmen! Dementsprechend v. Scheurl, Die Selbständigkeit des Kirchenrechts in Doves Zeitschr., Bd. 12 (1874) S. 59: „Ebenso wenig aber bin ich im Zweifel über einen mittelbaren göttlichen Auftrag, daß das Kirchenregiment in kirchlichen, wie daß die Staatsobrigkeit in staatlichen Dingen gute Rechtsordnung schaffe und aufrecht erhalte.“ In diesem göttlichen Auftrag für das Kirchenregiment (!) soll die „Selbständigkeit des Kirchenrechts“ begründet sein. Trotzdem ist „alle Rechtsordnung ein weltliches Ding, die kirchliche so gut wie die staatliche“, wenngleich dann doch wieder „weltliches Recht“ dem „Kirchenrecht“ gegenübersteht (a. a. O. S. 59, 76). Ein größeres Durcheinander des religiösen und des religionsgesellschaftlichen (weltlichen) Kirchenbegriffs ist wohl kaum denkbar. Aber gerade das ist die Art unserer herrschenden Lehre. Kahl, Lehrsystem, Bd. 1 S. 73 eignet die Ausführungen Scheurls ohne Vorbehalt sich an. Aus jüngster Zeit vgl. z. B. Th. Kaftan, Vier Kapitel, 2. Aufl., S. 62 ff. Über ähnliche Äußerungen von Hinschius und Stutz s. unten Anm. 6.

[3] Th. Kaftan a. a. O. S. 62: Gewisse kirchenrechtliche Ordnungen sind „unmittelbar aus dem Sein und Leben der Kirche erwachsen“. „Daß es ein solches Wesensrecht der Kirche gibt, das ist die Wahrheit, die der Bildung des kanonischen Rechts zugrunde liegt.“ Vgl. die folgende Anm.

bedeuten?! Die evangelische Kirche hat geradeso ihr kanonisches Recht wie die katholische, und sie m u ß es haben, um ihr innerstes Wesen mit Hilfe der kirchlichen Rechtsordnung zu verwirklichen.

Die Religionsgesellschaft ist eine „Genossenschaft". Auch wenn man die christliche Religionsgesellschaft als „Anstalt" faßt, ist sie doch immer z u g l e i c h „Genossenschaft" (oben S. 29). So folgt, daß die Kirche Christi das von ihr geforderte Recht mit den Kräften der ihr entspringenden „Genossenschaft" hervorbringt [4].

J e d e Genossenschaft, ja sogar jede „organische" Gemeinschaft ist nach der herrschenden Lehre Rechtsquelle. J e d e in der gemeinsamen Überzeugung der Verbandsgenossen wurzelnde G e m e i n s c h a f t s - o r d n u n g i s t R e c h t s o r d n u n g. „Organisation ist Rechtsbildung." A l l e s Recht ist g e n o s s e n s c h a f t l i c h erzeugtes Recht. Es gibt darum außer und neben dem staatlichen freierzeugtes, vom Staate unabhängiges genossenschaftliches Recht. So die allgemein herrschende Lehre [5].

---

[4] T h. K a f t a n, S. 62ff. Ein Teil des Kirchenrechts ist „Wesensrecht", der größte Teil des Kirchenrechts aber ist reines „Genossenschaftsrecht", von der Kirche mit gewisser Freiheit hervorgebracht, „ein Recht, wie es auch andere Gemeinwesen haben" (der katholische Gegensatz von jus divinum und jus humanum wird im Stil des Naturrechts nachgebildet). Recht wird sowohl das „Wesensrecht" wie das „Genossenschaftsrecht" durch die Zwangsmittel der kirchlichen Genossenschaft, letztlich durch „Ausschluß" (vgl. die noch immer in Kraft stehende naturrechtliche Auffassung der Exkommunikation, Wesen und Ursprung des Katholizismus, Neudruck 1912, S. XXIII), so daß auch das „Wesensrecht" schließlich als Genossenschaftsrecht sich herausstellt. Das entspricht alles der herrschenden Lehre, vgl. unten Anm. 5, 6.

[5] G i e r k e, Deutsch. Privatrecht, Bd. 1, S. 119: „Zur Rechtserzeugung befähigt ist jede organische Gemeinschaft." F r i e d b e r g in seiner Deutschen Zeitschr. f. KR., Bd. 8 S. 1: „Organisation ist Rechtsbildung." F r i e d b e r g, KR. § 2: Recht bedeutet einen Inbegriff von Normen, welcher „innerhalb eines Kreises von Menschen deren Zusammenleben ordnet". D o v e in Richter, KR., 8. Aufl. § 3 Anm. 1: Die der Kirche unentbehrlichen Ordnungen „sind mit Rücksicht auf die begriffsmäßige Aufgabe des Rechts überhaupt als Rechtsordnung zu charakterisieren"; „Recht überhaupt und staatliches Recht fallen nicht zusammen". K a h l, Lehrsystem, Bd. 1 S. 51 ff.: „Gemeinschaftsordnung" ist gleichbedeutend mit „Rechtsordnung"; Recht ist der „Inbegriff der das Gemeinleben von Menschen beherrschenden Regeln". S c h ö n, Das ev. KR. in Preußen, Bd. 1 S. 5 in der Anm.: Das äußere Leben der Kirche wird einer menschlichen Ordnung unterstellt, die, „weil sie Normen über ein menschliches Gemeinleben enthält, als Rechtsordnung anzusprechen ist". In jüngster Zeit ist namentlich S t u t z mit großem Nachdruck für die „genossenschaftliche Rechtstheorie" eingetreten. Insbesondere in seiner akademischen Rede: Die kirchliche Rechtsgeschichte (1905). Dort heißt es S. 11: „Das Recht ist nicht ein Erzeugnis nur des Staates"; „die genossenschaftliche Rechtstheorie genießt heute fast allgemeine Anerkennung"; S. 40: Gierkes Lehre,

Diese Tatsache kommt der Kirche zustatten. In ihrer Eigenschaft als Religionsgesellschaft, Genossenschaft, organisierte Gemeinschaft erzeugt sie gleich jeder anderen Gemeinschaft genossenschaftliches Recht, unabhängig vom Staat: das kirchliche Recht. Das kanonische Recht der katholischen Kirche ist die berühmteste, mächtigste Erscheinungsform des kirchlichen Rechts. Es macht die Tatsache zweifellos, daß der Staat nicht die Quelle alles Rechts ist. Dem staatlichen Recht steht freigeboren das von der Kirche als Körperschaft (Genossenschaft) selbständig erzeugte „kirchliche“ Recht gegenüber [6].

---

daß Recht alle Normen sind, „die nach der erklärten Überzeugung einer Gemeinschaft das freie menschliche Wollen äußerlich in unbedingter Weise bestimmen sollen“ und daß folgeweise „jede organische Gemeinschaft zur Rechtserzeugung fähig ist“, muß vorbehaltlos gebilligt werden. Diese Sätze werden regelmäßig beweislos aufgestellt. Eine gründlichere Auseinandersetzung unternimmt nur Bierling. Er definiert in seiner Schrift: Juristische Prinzipienlehre, Bd. 1, 1894, S. 19: Recht ist „alles, was Menschen, die in irgendwelcher Gemeinschaft miteinander leben, als Norm und Regel dieses Zusammenlebens wechselseitig anerkennen“. Dazu Bierling in Doves Zeitschr. f. KR., Bd. 10 (1871) S. 442 ff., Bd. 13 (1876) S. 256 ff. Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe, 2 Teile, 1877, 1883. Aber auch Bierling gibt in seinen eingehenden Ausführungen an Stelle einer Begründung nur eine Auseinandersetzung des Inhalts seiner Meinung. — Einzelne Kirchenrechtslehrer vertreten den Standpunkt, daß „immer nur das, was vom Staat als solches geschützt wird,“ Recht im juristischen Sinne sei. So Meyer, Rechtsleben der deutschen evangelischen Landeskirchen (1889) S. 65; dazu Meyer, KR., 3. Aufl. (1869) § 6, und in Doves Zeitschr. f. KR., Bd. 11 S. 278 ff. Ebenso v. Schulte, Gesch. u. Quellen des kanon. Rechts, Bd. 1 (1875) S. 32, 33. Thudichum, Deutsch. KR. des 19. Jahrh., Bd. 1 (1877) S. 6. Zorn, KR., S. 3. Aber dieser Standpunkt, daß „immer“ Recht und staatliches Recht zusammenfalle, ist angesichts der geschichtlich gegebenen Tatsache des mittelalterlichen kanonischen Rechts unhaltbar.

[6] Puchta, Einleitung S. 68: „In bezug auf das „wesentlich kirchliche Recht“ ist die Kirche vom Staat „unabhängig“, denn „der Mensch leitet sein Recht nicht vom Staate ab“ und die Kirche ist „auch als eine äußere Verbindung nicht aus dem Staat hervorgegangen“. Als die klassische Ausführung über die „Selbständigkeit des Kirchenrechts“ gilt der bereits oben in Anm. 2 besprochene Aufsatz von Scheurl in Doves Zeitschr. Dort heißt es S. 52: Das Kirchenrecht bedarf „weder der Anerkennung noch der Beihilfe des Staats, um Recht im eigentlichen vollen Sinne des Wortes zu sein“. Hinschius in Holtzendorffs Enzykl. 5. Aufl. S. 859, 860: Mit der Notwendigkeit einer bestimmten „Organisation der Christen“ ist „auch die eines bestimmten Rechts für die Kirche gegeben“, welches „an und für sich“ (d. h. nach Naturrecht) dem weltlichen Recht des Staates als „geistliches Recht“ selbständig gegenübersteht. Stutz, Kirchl. Rechtsgesch., S. 12: „Das Kirchenrecht, der Überzeugung der kirchlichen Gemeinschaft entsprungen, ist und bleibt positives Recht, wie immer der Staat sich dazu stellt“; ebenso in Kohlers Enzykl., Bd. 5 S. 391 ff.

Ist die katholische Kirche Rechtsquelle, so muß die evangelische es geradeso sein. Ist doch das evangelische Kirchenrecht nicht die Aufhebung, sondern die läuternde Fortentwicklung des aus dem Mittelalter stammenden kanonischen Rechts [7]. Ist doch auch die evangelische Kirche Religionsgesellschaft, Körperschaft, genossenschaftliches Gemeinwesen!

Die Zweiheit des Rechts, das jus utrumque des Mittelalters, der Gegensatz des kaiserlichen und des kirchlichen (päpstlichen) Rechts ist folgeweise, wenngleich mit einer gewissen Änderung des zugrunde liegenden Gedankens (dem staatlichen steht heute das „genossenschaftliche" Recht gegenüber) noch immer lebendig. Das von der Kirche selbst erzeugte kirchliche Recht ist noch heute nicht ein Glied, sondern der Gegensatz des weltlichen Rechts [8].

Natürlich muß diese Lebenskraft der Kirche von Anfang an zu eigen gewesen sein. Sie ward schon in den Tagen der Apostel wirksam. „Kirchliches Recht" war das Kirchenrecht des ersten Jahrhunderts. „Kirchliches Recht" ist (in der Hauptsache) auch das Kirchenrecht des 20. Jahrhunderts. „Kirchliches Recht" ist das Hauptstück am katholischen, „kirchliches Recht" auch das Hauptstück am evangelischen Kirchenrecht. Die Geschichte des Kirchenrechts ist „kirchliche Rechts-

---

[7] Kahl in Deutsch-Evangelisch, 1. Jahrgang 1910, S. 21: „Die Reformation war eine Erneuerung des Glaubens, nicht des Rechts." Kahl, Der Rechtsinhalt des Konkordienbuchs (in der Berliner Festgabe für Gierke) 1910 S. 4: „Überwältigend tritt überall der Gesichtspunkt hervor, daß es um eine Erneuerung der Rechtsordnung überhaupt nicht geht." — Vgl. oben S. 40.

[8] Puchta, Einleitung S. 29: Die Kirche ist, weil auf übernatürlicher Offenbarung beruhend, kein Teil des Staates; darum ist „das Kirchenrecht ein dritter Teil des Rechts" neben dem Privatrecht und öffentlichen Recht. Ebenso v. Savigny, System des heut. röm. Rechts, Bd. 1 (1840) S. 28: „Die weltumfassende Natur des Christentums" schließt die „rein nationelle Behandlung" aus; wir können die verschiedenen christlichen Kirchen nur betrachten als neben dem Staate, aber in mannigfaltiger und inniger Berührung mit demselben stehend: Daher ist uns das Kirchenrecht ein für sich bestehendes Rechtsgebiet, das weder dem öffentlichen noch dem Privatrecht untergeordnet werden darf." Kahl, Lehrsystem, Bd. 1 S. 116: Die selbsterzeugte Gemeinschaftsordnung der Kirche bildet neben dem privaten und öffentlichen Recht des Staates „einen selbständigen Teil des Rechtssystems"; „insofern hat die Gegenüberstellung von kirchlichem und weltlichem Recht, hat der Dualismus des jus utrumque im Rechtssystem noch immer seine gewisse Berechtigung und Bedeutung". Stutz, KR. in Kohlers Rechtsenzykl., Bd. 5 S. 392: „Noch jetzt stehen wir einer Zweiheit des Rechts gegenüber"; freilich, ein jus utrumque im mittelalterlichen Sinn gibt es nicht mehr; „wohl aber lebt die Zweiheit fort in der Weise, daß neben dem staatlichen Recht ein Sonderrecht der kirchlichen Lebensbeziehungen steht", welches „begrifflich und der Hauptsache nach auch positiv als selbstständig erscheint".

geschichte". Das Kirchenrecht im eigentlichen, engeren Sinne ist, wie einst so heute, das „kirchliche Recht" [9].

Auch für das Wesen des „kirchlichen Rechts" gibt es keinen Unterschied der Zeiten und keinen Unterschied der Bekenntnisse. Es ist ewig derselben Art: genossenschaftlich erzeugtes Kirchenrecht.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß das einerlei „kirchliche Recht" ebenso wie das einerlei Kirchenrecht auf dem Boden des Naturrechts gewachsen ist. Man deutet das kanonische Recht des Mittelalters — dies (vermeintliche) Urbild des „kirchlichen" Rechts — im Sinne des Religionsgesellschaftsrechts der Aufklärung. Das hart widersprechende göttliche Recht, welches die tragende Grundlage des ganzen kanonischen Rechts bildet, wird als solches gestrichen. Das göttliche Recht muß sich die Umwandlung in genossenschaftliches „kirchliches" Recht gefallen lassen [10]. Zugleich ist damit die Frage, wie es denn überhaupt zu Kirchenrecht gekommen ist, ohne Schwierigkeit gelöst. Mit Hilfe des Begriffs vom „kirchlichen Recht" kann man sich leicht zurechtlegen, wie es etwa zuging [11].

---

[9] So vor allem Stutz (oben Anm. 5). Ebenso die anderen, z. B. Friedrich in der Deutsch. Zeitschr. f. KR., Bd. 16 (1906) S. 99 und in dem Theol. Jahresbericht, herausg. von Krüger und Schian, Bd. 29 (1909) Abt. 6, S. 335. Wenn Scheurl über die „Selbständigkeit des Kirchenrechts" schreibt (oben Anm. 2), so meint er das „kirchliche" Recht.

[10] Wissenschaftlich angesehen, ist auch das „göttliche" Recht kirchengenossenschaftlich erzeugtes, durch die „erklärte Überzeugung einer kirchlichen Gemeinschaft" geschaffenes Recht. So Stutz, KR. S. 391, vgl. oben S. 42 Anm. 6. Über Art und Grundgedanken des Rechts soll also nicht die Rechtsüberzeugung von damals, sondern die aufgeklärte Rechtsanschauung der Gegenwart entscheiden.

[11] v. Scheurl, Kirchenrechtl. Abh., S. 282: Zu einer „rechtlichen Konstituierung der ersten Christengemeinde" kam es durch Beschluß einer von den Aposteln geleiteten Jüngerversammlung (Apostel-G. 6). Dieser Ansicht schließt sich an Kahl, Lehrsystem, Bd. I S. 69. — K. Köhler in der Deutsch. Zeitschr. f. KR., Bd. 6 (1897) S. 15: Kirchenrecht entsteht durch die Sitte, die zunächst zu einem als verbindlich empfundenen Herkommen und sodann, „indem die bewußt ordnende Tätigkeit hinzutritt", zu Gesetz und Recht wird. — Th. Kaftan, Vier Kap., 2. Aufl. S. 62: „Das Kirchenrecht ist ursprünglich entstanden wie alles Recht, d. h. aus allerlei Festsetzungen, die zunächst den Charakter von Brauch und Sitte trugen, hernach aber den Charakter des Rechts gewannen, indem der die Gesamtheit beherrschende Wille diese Festsetzungen als solche statuierte, die eventuellem Widerspruch gegenüber zwangsweise aufrecht zu erhalten sind." — Stutz, KR. in Kohlers Enzykl., Bd. 5 S. 281: Bei dem Ausbleiben der Wiederkunft Christi und dem Wachstum der Christenheit „beginnt man die Notwendigkeit und den Segen einer äußeren Ordnung einzusehen, — selbst im Gebiet des Glaubens macht sich das Bedürfnis nach Ordnung und Klarheit geltend"; dabei sind „die Christen auf sich selbst angewiesen", da das Christentum vom römischen Staat „alles andere zu erwarten hat als Ordnung und Recht: so wird es dazu gedrängt,

Die ganze Lehre, daß jede organisierte, ja jede „organische" Gemeinschaft Rechtsquelle sei, ist nichts als ein Nachklang des naturrechtlichen Gesellschaftsrechts. Jeder Gesellschaft ward das Recht, leges conventionales zu machen, zugeschrieben. Wie der Gesellschaftsvertrag den Staat und die staatliche Rechtsordnung, so erzeugt er nach Naturrecht auch die Kirchengesellschaft und die „kirchliche" Rechtsordnung[12].

---

sich selbst zu organisieren". Da also der römische S t a a t infolge seiner Christentumsfeindschaft nicht genügend „Ordnung und Recht" für das Leben der Ekklesia (des Volkes Gottes!) zu schaffen imstande war, half man sich durch genossenschaftliche Selbsterzeugung von kirchlichem Recht. Das ist die gemeinverbreitete Auffassung. Man liest das Gleiche bei R i e k e r, Rechtl. Stell. der ev. K., S. 477, 478; H a r n a c k in Hinneberg, Kultur der Gegenw., Gesch. d. christl. Rel., 2. Aufl. 1919, S. 135. — Man darf wohl sagen, daß alle diese Betrachtungen der Anschauung von den geschichtlich für die Entstehung des Kirchenrechts wirksam gewesenen Tatsachen entbehren; sie sind mitsamt dem ganzen „kirchlichen" Recht aus dem Kollegialsystem der Aufklärung durch bloße Konstruktion gewonnen.

[12] Hugo G r o t i u s, De imperio summarum potestatum circa sacra (ed. 4, 1661) cap. IV p. 83 ff.: Die Kirche hat ein ex consensu (Kirchengesellschaftsvertrag) entspringendes regimen constitutivum (rechtlich verpflichtende Gewalt) und das jus constituendi; p. 90: Hoc igitur jus constituendi ecclesiae naturale est; — hoc ipsum jus e x n a t u r a u n i v e r s i t a t i s continuo sequitur; nur Zwangsgewalt hat die Kirche nicht, es sei denn durch staatliche Verleihung, vgl. cap. VIII § 10, p. 209, 210. — P f a f f, Origines juris ecclesiastici (ed. 2, 1756) cap. IV art. 1 p. 183: Nemoque facile est qui secum statuerit, incumbere principi, ut quando in societatem quandam cives eunt, haud patiatur, ut j u r a inter se c o n v e n t i o n a l i a ii componant ad dirigendam societatem quandam, quam secum invicem ineunt, spectantia. — Nec est quod dicas, soli principi potestatem summam atque independentem competere neminemque nisi imperantem summum leges ferre posse („der Staat ist nicht die Quelle alles Rechts"). L e g e s e n i m h a e et potestas juraque, quae exinde emergunt, saltem e x c o n v e n t i o n e p r o f i c i s c u n t u r (sie bedeuten „genossenschaftliche" Rechtsbildung), quam subditis quoque competere, ita tamen, ut magistratus, ubi voluerit, rebus adsit, patet; art. 2 p. 192 ff.: Die leges conventionales der Kirche aber können nur durch gesellschaftliche Mittel („Ausschluß"), nicht durch obrigkeitliche Zwangsgewalt geltend gemacht werden, quia collegium superioritate omni et v i c o a c t i v a, quae civilis est, prorsus c a r e t. — Dementsprechend v. S c h e u r l in Doves Zeitschr., Bd. 12 S. 55: zwangsweise Vollstreckung durch den Staat gehört nur zur „Vollkommenheit des Rechts", nicht zu seinem Dasein. K a h l, Lehrsystem, Bd. 1 S. 86: Der Zwang gehört „nicht zum Wesen des Rechts; wohl gehört er zu seiner Vollkommenheit; ein Recht, welchem die Garantie zwangsweiser Verwirklichung abgeht, ist ein jus imperfectum, aber immerhin jus: ein nicht geringer Teil der evangelischen Gemeinschaftsordnung ist jus imperfectum". Ganz wie die Aufklärung: Das Konventionalrecht der Kirche oder einer sonstigen Genossenschaft ist R e c h t, wenngleich „unvollkommenes" Recht. Aber unvollkommenes Recht gibt es nicht. Die nicht durch Zwang vollstreckbaren Rechtssätze (deren es viele gibt) sind ebenso vollkommenes Recht wie irgend welche anderen, sofern sie nur

Aber auch in der Lehre vom kirchlichen Recht wiederholt sich die Verbindung von Ideen der Aufklärung mit Gedanken, die dem Katholizismus entlehnt sind. Wie die Rechtskirche zugleich Religionsgesellschaft und Verkörperung der Kirche Christi, so soll das kirchliche Recht körperschaftlich (genossenschaftlich) erzeugtes und doch zugleich die Macht der Kirche Christi in sich tragendes Recht bedeuten. Das ist der Sinn der herrschenden Lehre, daß der Bestand der kirchlichen Rechtsordnung auch durch widersprechendes staatliches Recht nicht berührt werde [13]. Dem Staat wird Macht über die äußere Erzwingbarkeit und insofern über die Geltung, aber nicht über das Dasein des kirchlichen Rechts zugeschrieben. So würde also auch bei Widerstand gegen staatliches Recht die katholische Kirche kraft ihrer eigenen Ordnung danach von Rechts wegen immer im Recht sein. Nur tatsächlich könnte die eine Gewalt über die andere den Sieg davon tragen. Eine rechtliche Entscheidung über das Machtverhältnis von Staat und Kirche gibt es nicht. Woher das? Weil Staat und Kirche (die rechtlich verfaßte Kirche ist gemeint) gar

---

wirklich Rechtssätze und keine Konventionalregeln sind. In seiner das Gewissen ohne Rücksicht auf vorherige Einwilligung des Betroffenen aus formalen (juristischen) in der Vergangenheit liegenden Gründen bindenden Verpflichtungskraft liegt wie das Wesen, so die Vollkommenheit eines jeden wahren Rechtssatzes begründet. Leges conventionales sind vielmehr überhaupt keine leges. Vgl. unten § 6.

[13] Hinschius in Holtzendorffs Enzykl. S. 860: Staat und Kirche sind „inkommensurable, nicht in eine Linie zu stellende Größen". Stutz in Kohlers Enzykl., Bd. 5 S. 393: „Die modernen Staaten und die Kirchen sind überhaupt inkommensurable Größen"; bei einem Widerspruch beider Rechtsordnungen „entscheidet allein die Macht", nicht physische, aber geistige Macht, die „von der Übereinstimmung mit dem Zeitbewußtsein abhängt" (vgl. auch Stutz, S. 399): nur „tatsächlich" (Stutz, S. 396) entscheidet heute „die staatliche Macht und das staatliche Recht". Noch heute gilt also, wenigstens „an und für sich" (Hinschius a. a. O.) das jus utrumque (vgl. oben Anm. 6), vom staatlichen Recht unabhängiges „kirchliches" Recht. Begründet werden diese Sätze durch die „universelle", die Grenzen des Staats weit überschreitende Art der Kirche (Hinschius a. a. O., Stutz S. 399, vgl. Puchta, v. Savigny oben Anm. 8), sowie durch die Tatsache, daß der Staat nur „auf das Diesseits", jede christliche Kirche aber „auf das Jenseits abzielt" (Stutz S. 393). Würde also auch ein nur auf das Jenseits abzielender spiritistischer Verein oder eine internationale Friedensliga mit dem Staat „inkommensurabel" und darum den Staatsgesetzen von Rechts wegen nicht unterworfen sein? — Im Grundsatz ebenso Kahl, Lehrsystem, Bd. 1 S. 54: „Dadurch, daß sie" (eine dem Staatsgesetz widersprechende Kirchenordnung) „nicht gilt, hört sie nicht notwendig auf zu sein, — der objektive Bestand der Kirchenordnung als Gemeinschafts-, das ist als Rechtsordnung ist dadurch nicht berührt." — Alle diese Sätze sollen von dem evangelischen „kirchlichen" Recht geradeso gelten wie von dem katholischen.

nicht „in eine Linie" gestellt werden können, mit einander „inkommensurabel" sind. So lesen wir bei Hinschius und ebenso bei Stutz. Was von dem Verhältnis der Kirche Christi zum Staat gilt — gewiß, sie ist mit dem Staat „inkommensurabel" und außerhalb seines Machtbereiches, aber auch ihrerseits ohne jede Machtansprüche —, das wird auf die Rechtskirche, auf die Genossenschaft, auf die Religionsgesellschaft und das von ihr erzeugte Recht übertragen, wie im Katholizismus.

Immer wieder begegnen wir der gleichen Erscheinung. Unter welchem Gesichtspunkt behandelt die Rechtsordnung die um Wort und Sakrament gesammelte sichtbare Christenheit? Auf diese für das Kirchenrecht grundlegende Frage (oben S. 1) antwortet unsere gesamte Kirchenrechtswissenschaft: zugleich unter dem Gesichtspunkt einer Religionsgesellschaft und der Kirche Christi, einer Genossenschaft und einer göttlichen Stiftung (Anstalt), zugleich unter dem weltlichen und dem geistlichen Gesichtspunkt, zugleich unter dem Gesichtspunkt der Aufklärung und des Katholizismus.

Aus solchen Rechtsgedanken soll alles Kirchenrecht entsprungen sein, das katholische und das protestantische, das heutige und das vergangene. Man wird schon an dieser Stelle urteilen dürfen: solches den Selbstwiderspruch an seiner Stirn tragendes Kirchenrecht und kirchliches Recht, wie es von unserer Kirchenrechtswissenschaft gelehrt wird, hat es in Wahrheit niemals gegeben.

Zweites Kapitel.

Weltliches und geistliches Recht.

§ 6.

Der Rechtsbegriff des Rechts.

Die „genossenschaftliche Rechtstheorie“ hat heute die Herrschaft. Ihr Inhalt lautet: jede „organische“ Gemeinschaft besitzt die Kraft der Rechtserzeugung, jede Gemeinschaftsordnung ist Rechtsordnung (oben S. 41).

Gewiß: das Recht ist eine Ordnung menschlichen äußeren Gemeinlebens (Gemeinschaftsordnung). Eine ganze Reihe von Eigenschaften hat das Recht darum mit jeder Gemeinschaftsordnung, d. h. mit jeder Ordnung eines zu überindividueller Dauer bestimmten äußeren Verbandes, gemeinsam. Diese Eigenschaften gilt es zunächst herauszustellen.

Gleich jeder Gemeinschaftsordnung dient das Recht der Erhaltung der Gemeinschaft, der es entspringt, durch gemeinschaftgestaltende (organisatorische), Machtbefugnisse und Pflichten verteilende Vorschriften. Durch die Vereinsordnung erhält sich der Verein, durch die staatliche Rechtsordnung erhält sich der Staat. Der Einzelne ist dieser Gemeinschaftsordnung, der Vereinsordnung, der staatlichen Rechtsordnung um dieser Gemeinschaft willen untertan: ohne diese Ordnung würde die Gemeinschaft untergehen. Das Interesse der Gemeinschaft siegt durch das Mittel der Gemeinschaftsordnung über das im Sonderfall vielleicht widerstrebende Interesse des Einzelnen.

Jede Gemeinschaftsordnung, und so auch die Rechtsordnung, nimmt ferner als Ordnung nur des Gemeinlebens lediglich das äußere Verhalten des Einzelnen in Anspruch. Jede Gemeinschaftsordnung (so auch die Rechtsordnung) hängt an dem Erfolge, daß diese Gemeinschaft erhalten werde. Dazu ist ein bestimmtes äußeres Verhalten der Gemeinschaftsangehörigen notwendig und genügend. Darin beruht der Gegensatz des Rechtsgesetzes wie jeder Gemeinschaftsordnung zum sittlichen Gesetz. Das äußere Verhalten aber kann erzwungen werden und muß als zur Erhaltung der Gemeinschaft notwendig erzwungen werden, soweit die Zwangsmittel der Gemein-

schaft reichen (Vollstreckungszwang, Strafzwang). Der Zwang ist keineswegs das Kennzeichen der Rechtsordnung[1]. Jede Gemeinschaft zwingt mit den ihrer Organisation zuständigen Kräften. Der Ausschluß aus einem Verein kann unter Umständen härter treffen, als manche Rechtsstrafe. Immer ist in jeder Gemeinschaft der Zwang nur von begrenzter Wirkungskraft. Aber ohne Zwang keine Selbstbehauptung der Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen.

Als Ordnung des Gemeinlebens ist endlich jede Gemeinschaftsordnung, ebenso auch die Rechtsordnung, eine Ordnung um der Ordnung willen. Die Erhaltung der Gemeinschaft ist an erster Stelle nur davon abhängig, daß eine Ordnung sei. Die Frage nach dem Inhalt der Ordnung, so bedeutsam sie auch für die Leistungsfähigkeit der Ordnung ist, steht, im Verhältnis zu dem Bedürfnis nach Ordnung überhaupt, in zweiter Reihe. Darum muß jede Gemeinschaftsordnung, folgeweise auch die Rechtsordnung eine äußerlich vorgeschriebene Ordnung sein, die als solche zu befolgen ist, als eine gemeingültige Ordnung, die grundsätzlich verbindlich ist ohne Rücksicht auf die Lage des Einzelfalls (summum jus summa injuria). Schlechthin freies Ermessen der Beteiligten für den Einzelfall würde die Aufhebung jeglicher Ordnung bedeuten. Die etwa sachlich unzutreffende Wirkung der Gemeinschaftsordnung für diesen Sonderfall muß und soll mit in den Kauf genommen werden, um des Bestands der Gemeinschaft, d. h. um der Ordnung als solcher willen. Jede Gemeinschaftsordnung, ebenso die Rechtsordnung beruht deshalb auf der Vergangenheit und bewegt sich in geschichtlich entwickelten, mehr oder minder allgemein lautenden Sätzen, durch welche im voraus die Entscheidung einer gewissen Zahl von Fällen vorgeschrieben ist.

Dadurch vollendet sich der Gegensatz des Rechtsgesetzes zum sittlichen Gesetz. Für das sittliche Leben gibt es keine überlieferte Formel, kein für eine Reihe von Fällen allgemein gefaßtes, dialektisch zu entwickelndes Gesetz, welches nach Art der katholischen Moralisten kasuistisch auszulegen und anzuwenden wäre. Die „Gesetze" der Sittlichkeit (das Gebot der Gottesliebe, der Nächstenliebe) sind in Wahrheit nur eine Anleitung zur Befreiung vom „Gesetz", zur Entwicklung der Persönlichkeit im Sinne des sittlichen Ideals. Die alleinherrschende Großmacht des sittlichen Lebens ist die in jeder Lebenslage deutlich redende Stimme Gottes im Gewissen. Das sittliche Gebot ist verbindlich durch seinen, die innerliche Zustimmung mit Naturgewalt

---

[1] Es bestätigt sich hier, wie wenig zutreffend es ist, je nach der Erzwingbarkeit von „vollkommenem" und „unvollkommenem" Recht zu sprechen. Vgl. oben S. 45 Anm. 12.

fordernden Inhalt und bestimmt sich immer ausschließlich nach der Gegenwart, d. h. nach der Lage dieses Einzelfalls. Das die Gemeinschaft ordnende Gesetz aber und ebenso das Rechtsgesetz muß als gemeingiltiges Gesetz verbindlich sein, ohne Rücksicht auf gegenwärtige Zustimmung des Einzelnen. Das heißt: es ist von formaler, auf bestimmten Vorgängen der Vergangenheit beruhender und nur in bestimmten Formen zu beseitigender Verpflichtungskraft und übt dadurch für alle seine Sätze den (über das Gebiet des Straf- und Vollstreckungszwangs weit hinausgehenden) Geltungszwang, der von dem Wesen des Rechtsgesetzes wie jedes Gemeinschaftsgesetzes unzertrennlich ist. Die Macht des früher in bestimmten Formen (als Statut, Gesetz, Gewohnheit) Gewordenen kommt in der Rechtsordnung, in der Gemeinschaftsordnung zum Ausdruck.

Insoweit hat jede Gemeinschaftsordnung die gleiche Art wie die Rechtsordnung: sie geht auf äußeres Verhalten, sie erstrebt zwangsweise Durchsetzung, sie gilt kraft formal verbindlicher Tatsachen der Vergangenheit. Ist folgeweise, wie von so vielen behauptet wird, jede Gemeinschaftsordnung Rechtsordnung?

Außer Zweifel steht, daß es unmöglich ist, lediglich der staatlichen Gemeinschaft rechterzeugende Kraft beizulegen. Die Tatsache, daß es im Mittelalter ein nicht vom Staat erzeugtes kanonisches Recht gegeben hat, stellt unbestreitbar klar, daß das Recht nicht begrifflich mit staatlichem Recht zusammenfällt. Daher wiederum die Frage: ist jede Gemeinschaftsordnung Rechtsordnung?

Daß diese Frage trotz alledem zu verneinen ist, beweist die gesellschaftliche Sitte.

Auch die gesellschaftliche Sitte ist eine Ordnung äußeren menschlichen Gemeinlebens, welche alle soeben besprochenen Eigenschaften, die einer Gemeinschaftsordnung als solcher zukommen, mit der Rechtsordnung teilt und doch nach allseitigem Einverständnis keine Rechtsordnung darstellt. Auch die gesellschaftliche Sitte geht nur auf äußeres Verhalten[2]. Sie ordnet den geselligen Verkehr innerhalb der verschiedenen Gesellschaftskreise, verteilt Ansprüche und Verbindlichkeiten (des geselligen Verkehrs), übt äußeren Zwang (durch Ausschluß von der Verkehrsgemeinschaft), der häufig mächtiger ist als der Rechts-

---

[2] Wenngleich in dem Gedanken, daß gesellige Gemeinschaft eine Gemeinschaft auch der Gesinnung fordert und daß durch bestimmte Formen äußeren Benehmens eine gewisse Höhenlage innerer Entwicklung als gewährleistet erscheint (daher die nahe geschichtliche Verwandtschaft der gesellschaftlichen Sitte mit der Sittlichkeit). Aber erfüllt wird die Vorschrift der Sitte durch die äußere Form als solche, wie auch die Gesinnung sei.

zwang, und schöpft ihre Geltung aus der Überlieferung, aus in der Vergangenheit hervorgebrachten Gesetzen, die, geradeso wie die Rechtsgesetze, durch formale Gründe erzeugt und wiederum beseitigt werden. Auch die gesellschaftliche Sitte dient der Erhaltung menschlicher Gemeinschaft (der gemeinschaftsgesellige Verkehr), und um des Bestandes dieser Gemeinschaft willen erzeugt sie die Unterordnung des Einzelnen. Alles genau so wie bei der Rechtsordnung [3]. Und doch fällt die gesellschaftliche Sitte nicht unter den Rechtsbegriff.

Folglich: nicht jede Gemeinschaftsordnung ist Rechtsordnung.

Warum ist uns die gesellschaftliche Sitte kein Recht? Weil sie uns nicht durch sich selbst, nicht unbedingt, nicht selbstherrlich, nicht ohne weiteres, d. h. nicht kraft unseres sittlichen Wesens, verpflichtet. Die gesellschaftliche Sitte ist eine verschiedene, je nach den Kreisen der Gesellschaft. Sie gilt nur für den, der diesem Kreise angehören will. Sie ist eine bloße „Konventionalregel", nur bedingt gültig, nur für den gültig, der sich ihr aus freien Stücken unterwirft. Konventionalregel ist keine Rechtsregel [4].

Das ist, wenn möglich, noch deutlicher im Fall der Vereinssatzung. Die Vereinsordnung nähert sich der Rechtsordnung in noch höherem Grade als die gesellschaftliche Sitte, weil sie Ordnung nicht bloß einer „organischen", sondern einer organisierten Gemeinschaft ist und deshalb die Eigenschaft einer rechtlichen Ordnung empfangen kann (durch Anerkennung seitens der Rechtsordnung). Aber auch die Vereinsordnung ist eine bloße Konventionalordnung. Sie ist keine in sich selber

---

[3] So paßt denn z. B. Bierlings Definition vom Recht („alles, was Menschen, die in irgendwelcher Gemeinschaft miteinander leben, als Norm und Regel dieses Zusammenlebens anerkennen") genau auch auf die gesellschaftliche Sitte; ebenso die übliche Begriffsbestimmung: „Gemeinschaftsordnung ist Rechtsordnung". Vgl. oben S. 41.

[4] Das ist die wichtige Tatsache, die Stammler herausgestellt hat. Als unbedingt geltende, „selbstherrlich" bindende Regel des sozialen Lebens unterscheidet sich das Recht von der gesellschaftlichen Sitte, ebenso von der Vereinssatzung, d. h. von der als bloß bedingt geltenden „Konventionalregel". Vgl. Stammlers Schriften: Die Theorie des Anarchismus (1894); Wirtschaft und Recht (1896, 2. Aufl. 1906); Die Lehre vom richtigen Rechte (1902); in Hinnebergs Kultur der Gegenwart, Systematische Rechtswissenschaft, 2. Aufl. 1913, S. 1 ff.; Theorie der Rechtswissenschaft (1911) S. 90 ff. Am letztangeführten Orte S. 113 lautet die Begriffsbestimmung: Recht ist „das unverletzbar selbstherrlich verbindende Wollen". Stammler ist der erste, der hier das Richtige gesehen hat. In kirchenrechtlichen Kreisen aber ist bis jetzt von der durch ihn gewonnenen Erkenntnis kein Gebrauch gemacht worden. Aber gerade die kirchenrechtliche Betrachtung ist nach meiner Ansicht imstande, die sachliche Begründung der von Stammler vertretenen Gedankenreihe zu vollenden.

ruhende, durch sich selbst (selbstherrlich)) verpflichtende, den Einzelnen auch ohne seinen Willen ergreifende Ordnung. Sie gilt nur für den, der sich ihr in Freiheit unterwarf. Darum gilt die Vereinssatzung nur gemäß der Rechtsordnung, nicht als Rechtsordnung. Die Vereinssatzung ist keine Rechtsquelle. Die Rechtsgeltung der Vereinssatzung ist nicht ursprünglicher, sondern nur abgeleiteter Natur. Sie besteht kraft anderweitig begründeter Rechtsordnung. Widersprechen die Vereinssatzungen oder sonstige Vereinsbeschlüsse unserem staatlichen Recht, so sind sie vom Standpunkt unserer Rechtsordnung nichtig. Auch wenn sie von den Vereinsgenossen als gültig angesehen und befolgt werden (z. B. im Fall eines verbotenen Vereins), besitzen sie dennoch von geltenden Rechts wegen nicht etwa innervereinsmäßige, sondern gar keine Rechtsgeltung. Die „bürgerliche" (staatliche) Ungültigkeit der Vereinssatzung ist mit rechtlicher Ungültigkeit gleichbedeutend. Vereinsordnung ist als solche keine Rechtsordnung.

Konventionalregel ist keine Rechtsregel. Gewillkürte Gemeinschaft ist keine Rechtsquelle. Die Ordnung einer gewillkürten Gemeinschaft hat keine Rechtsgeltung durch sich selbst.

Rechtsquelle ist nur solche Gemeinschaft, welche ursprüngliche, rechterzeugende Kraft besitzt, deren Gemeinschaftsordnung selbstherrlich durch sich selber rechtlich geltende Ordnung ist, die deshalb ihre Gemeinschaftsordnung als Rechtsordnung hervorbringt, unabhängig von jeder anderen Gemeinschaft. Nur die selbstherrliche Gemeinschaft ist Rechtsquelle. Und umgekehrt: nur wo ursprüngliche rechtbildende Kraft (Rechtsquelle), nur da ist Selbstherrlichkeit (Souveränetät). Das Wesen der Souveränetät beruht nicht in der Fülle der Gewalt, sondern in der Freiheit der Rechtsbildung. Die Ordnung einer selbstherrlichen Gemeinschaft ist durch sich selber Rechtsordnung. Die von einer selbstherrlichen Gemeinschaft zwecks ihrer Erhaltung hervorgebrachte Befehlsgewalt ist in sich selber ruhende selbstherrliche, d. h. obrigkeitliche Gewalt. Wo Rechtsquelle, da ist Obrigkeit. Und umgekehrt: wo Obrigkeit, da ist Rechtsquelle. Obrigkeit ist aus eigener (ursprünglicher) Kraft rechtlich verpflichtende Befehlsgewalt.

Selbstherrliche, obrigkeitlich verfaßte, den Einzelnen ohne Rücksicht auf seinen freien Entschluß unterwerfende Gemeinschaft ist mit der sittlichen Freiheit der Einzelpersönlichkeit in Widerspruch, sofern nicht solche Gemeinschaft durch die sittliche Freiheit selber gefordert ist[5].

---

[5] Daß es solche Gemeinschaft gibt, sieht der Anarchismus nicht.

Selbstherrliche Gemeinschaft ist nur und kann nur sein die dauernde (den Einzelnen überdauernde) sittlich notwendige äußere Gemeinschaft, die äußere Gemeinschaft, welcher der Einzelne um seines sittlichen Wesens willen angehören muß, der er darum eingeordnet und untergeordnet ist, kraft des Zwanges, der aus den Lebensnotwendigkeiten seiner Menschenpersönlichkeit hervorgeht. Die Gemeinschaft, welche den Menschen zum Menschen, die „blonde Bestie" zur sittlichen Persönlichkeit macht, ist die sittlich notwendige Gemeinschaft. Die ihrer Erhaltung dienende Ordnung ist sittlich notwendige Gemeinschaftsordnung. Nicht in dem Sinne, daß jedesmal der gesamte Inhalt dieser Gemeinschaftsordnung sittlich notwendig wäre, aber in dem Sinne, daß Geltung dieser Ordnung sittlich notwendig ist, damit eine Ordnung sei. Sie zwingt gleich jeder Gemeinschaftsordnung. Aber sie zwingt nicht bloß, sie hat weit höhere Gewalt. Ihre Ordnung ist durch sich selber von sittlich verpflichtender Kraft. Das bedeutet, daß sie Rechtsordnung ist. Denn das unterscheidet das Recht von jeder anderen Genossenschaftsordnung, daß das Recht durch sich selbst nicht bloß äußerlich, sondern im Gewissen verpflichtet. Darum ist Rechtsordnung keine bloße Konventionalordnung. Sie verpflichtet nicht bloß den, der sich ihr unterwarf. Sie bestimmt selber, wer ihr zugehörig ist, und gilt für jeden Zugehörigen, ihn innerlich verpflichtend, ohne Rücksicht auf seine Einwilligung. Sie leitet ihre Geltung nicht von ihm und seiner Willkür ab. Sie bedarf überhaupt keiner weiteren Verpflichtungsgründe. Sie ist von ureigener, ursprünglicher Geltungskraft. Warum? Weil sie als solche, als Ordnung, wie unvollkommen auch ihr Inhalt sei, von unbedingtem sittlichen Wert ist. Denn sie erhält diese Gemeinschaft, ohne welche der Mensch nicht Mensch zu sein vermag.

Gewiß, auch die sittliche Verpflichtung zum Rechtsgehorsam gegen solche Ordnung besteht nicht kraft formulierbaren, buchstäblich geltenden, gleichmäßige Anwendung fordernden Gesetzes. Auch diese sittliche Pflicht kann im Einzelfall anderen höheren sittlichen Pflichten weichen müssen (man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen)[6].

---

[6] Bierling, Prinzipienlehre, Bd. 1 S. 64 beruft sich auf den Satz, daß man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen, um die sittlich verpflichtende Kraft der Rechtsordnung zu bestreiten: unter Umständen sei vielmehr Widerstand gegen die Rechtsordnung sittliche Pflicht. Aber der Widerstreit sittlicher Pflichten, der in solchem Fall besteht, bestätigt lediglich den Grundsatz der sittlich verpflichtenden Kraft auch des Rechts. Jede sittliche Pflicht kann im Einzelfall durch eine stärkere sittliche Pflicht aufgehoben werden, zum Zeichen dessen,

Aber es bleibt die Tatsache, welche das ganze Wesen der Rechtsordnung ausdrückt, daß das Recht, obgleich nur Gemeinschaftsordnung, nur auf äußeres (unter Umständen erzwingbares) Verhalten gerichtet, doch durch sich selber sittlich verpflichtet, so daß die ihr entspringende Ordnung selbstherrliche Ordnung, die ihr entspringende Befehlsgewalt obrigkeitliche Gewalt darstellt.

Die Rechtsregel ist keine Konventionalregel. Die Recht schaffende Gemeinschaft ist keine Willkürgemeinschaft. Darum muß die von solcher Gemeinschaft geschaffene Ordnung, die Rechtsordnung, eine gerechte Ordnung sein. Hier begegnet uns die Tatsache, welche den vollen Beweis für die Richtigkeit der im vorigen entwickelten Gedankenreihe in sich trägt.

Nur an die Rechtsordnung stellen wir die Forderung der Gerechtigkeit. Die gesellschaftliche Sitte kann unzweckmäßig, roh, barbarisch, unter Umständen auch unsittlich sein; aber sie ist niemals ungerecht. Das gleiche gilt von der Ordnung aller Willkürverbände, z. B. aller Vereine. Bei Festsetzung solcher Ordnung kann unzweckmäßig verfahren werden, aber niemals ungerecht. Warum? Weil solche Ordnung bloße Konventionalordnung bedeutet, nur für den gültig, der an diesem geselligen Leben, an diesem Verbandsleben teilzunehmen gewillt ist. Die Konventionalregel kann nicht ungerecht sein: volenti non fit injuria.

Die Forderung der gerechten Gemeinschaftsordnung ist nur in einer Zwangsgemeinschaft möglich, d. h. in einer sittlich notwendigen Gemeinschaft der bereits geschilderten Art, die den Einzelnen mit selbstherrlicher Gewalt, ohne Rücksicht auf seine Zustimmung als zugehörig in Anspruch nimmt. Gerechtigkeit bedeutet die richtige Würdigung der Einzelpersönlichkeit in einer Gemeinschaft, der sie kraft ihres sittlichen Wesens zugehört: sie gibt dem Einzelnen als Gegenwert für seine Zuordnung zu der Gemeinschaft den ihm gebührenden Anteil an den Gütern der Gemeinschaft (suum cuique tribuere). Um des Zwanges der sittlich notwendigen Gemeinschaft willen erhebt sich die Gegenforderung der Gerechtigkeit, damit auch in und vermöge der Zwangsgemeinschaft die sittliche Freiheit des Einzelnen sich behaupte [7].

---

daß für das sittliche Gebiet kein allgemeines „Gesetz", sondern immer allein die Lage des Einzelfalls entscheidet. Kein in Worte gefaßtes Sittengesetz hat ausnahmslose Geltung. Das gilt auch von dem Sittengesetz, welches zum Rechtsgehorsam verpflichtet („gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist" — aber auch „Gott, was Gottes ist").

[7] Auch in der Gemeinschaft mit Gott behauptet die Persönlichkeit des Menschen

Die an dem Maßstab der Gerechtigkeit zu bewertende Gemeinschaftsordnung, und nur diese, nennen wir Rechtsordnung. Das ist der Sinn der Sprache, die das Recht und das Gerechte (jus und justitia) in unlösbaren Zusammenhang miteinander bringt. Willkürliche Bestimmung des Inhalts der Rechtsordnung ist ausgeschlossen. Nicht in dem äußeren Zwang, sondern in der Erfüllung des Gerechtigkeitsideals liegt die innerste Lebensmacht des Rechts; denn je nach dem Maß der Gerechtigkeit wird das Maß, in welchem die sittliche Geltungskraft der Rechtsordnung tatsächlich wirksam wird, sich bestimmen: nur durch Gerechtigkeit bestehen die Königreiche. Was gerecht ist, das ist auch klug.

Die Konventionalregel kann nicht gerecht noch ungerecht sein. So ist die Konventionalregel kein Recht. Nur die Zwangsregel (die Ordnung einer sittlich zur Mitgliedschaft zwingenden Gemeinschaft) unterliegt dem Urteil, ob gerecht oder ungerecht. Nur die Zwangsregel ist Recht.

Recht ist die selbstherrliche Ordnung einer sittlich notwendigen überindividuellen äußeren Gemeinschaft. Kürzer gesagt: Recht ist sittlich notwendige Gemeinschaftsordnung.

Nur die sittlich notwendige überindividuelle (den Einzelnen überdauernde) äußere Gemeinschaft ist souverän. Nur sie kann den Einzelnen zwangsweise für sich in Anspruch nehmen. Nur sie kann und muß eine gerechte Gemeinschaftsordnung, d. h. Rechtsordnung, hervorbringen.

§ 7.

Weltliches Recht.

Welche Gemeinschaft ist die sittlich notwendige Gemeinschaft, die berufen ist, Zeugerin und Trägerin der Rechtsentwicklung zu sein?

Die Antwort der Geschichte lautet: die Volksgemeinschaft.

Mit der Volksgemeinschaft entsteht das Recht. Aus den Notwendigkeiten des Volkslebens erwächst wie das öffentliche Recht so das Privatrecht.

---

sich in der Idee der Gerechtigkeit Gottes, ebenso wie in dem Glauben an die Liebe Gottes. So lange die Gemeinschaft mit Gott als eine äußere Gemeinschaft des Volksgottes mit seinem Volk gedacht wurde, war demgemäß die Auffassung auch des Verhältnisses zu Gott als eines Rechtsordnung erzeugenden Verhältnisses möglich. Die Urzeit gründet die gesamte Rechtsordnung (Volksordnung) auf den Willen der Volksgottheit, um damit die selbstherrliche Verpflichtungskraft des Rechts und zugleich seinen Wert als Widerspiegelung der göttlichen Gerechtigkeit auszudrücken.

Die Volksgemeinschaft ist eine sittlich notwendige Gemeinschaft. Der Einzelne ist nichts ohne sein Volk. Was er körperlich, geistig, sittlich ist und hat, das ist und hat er durch sein Volk. Das Volk gab dir dein Leben: so gib es ihm zurück! Gebet dem Volke, was des Volkes ist! Nur wer sein Einzelleben an sein Volk zurückgibt, wird es gewinnen. Unserem Volke zu dienen, ist unsere irdische Bestimmung. Einordnung in das Volk, Unterordnung unter die Notwendigkeiten des Volkslebens (die Rechtsordnung) ist sittliche Pflicht.

Die Volksgemeinschaft ist eine Zwangsgemeinschaft. Die um der Erhaltung der Volksgemeinschaft willen notwendige Ordnung des Volkslebens ist Rechtsordnung. Die Volksgemeinschaft ist Rechtsquelle. Sie erzeugt den Staat: den Träger und Erhalter der volklichen Macht. Sie erzeugt das Eigentum: die Macht des Volkes steigernd durch Freiheit. Sie erzeugt die weltliche Obrigkeit und das weltliche Recht.

Der Umkreis der in Rechtserzeugung wirksamen Volksgemeinschaft ist geschichtlich ein verschiedener. Die Entwicklung beginnt überall mit dem Kleinvolk. Sie führt die Kulturvölker in unsäglicher Arbeit zu der Bildung des den Anforderungen der Weltgeschichte gewachsenen Großvolkes. Ebenso hat der sachliche Umkreis, das Gebiet des von der Rechtsordnung ergriffenen Volkslebens gewechselt. Es wechselten die Anschauungen darüber, was um der Erhaltung des Volkes willen notwendig sei. Zu Zeiten sind Teile der gesellschaftlichen Sitte rechtlich geregelt worden (Kleiderordnungen, Luxusgesetze). Viele Jahrhunderte lang galt es als unerläßlich, daß alle Staatsbürger desselben religiösen Glaubens seien. Unaufhörlich gibt es Schwankungen bald im Sinn der Entwicklung, bald im Sinn der Beschränkung der Rechtszuständigkeit[1], eine Erscheinung, die sich heute vor allem auf dem Gebiet des wirtschaftlichen Lebens äußert. Immer aber bleibt der Grundgedanke des zur Zeit geltenden Rechts, daß um der Erhaltung des Volkes willen solche Ordnung notwendig sei. Was um des Volkes willen zu fordern ist, das ist menschlich gerecht: salus populi suprema lex.

Mit der Entwicklung zum Großvolk und zum Großstaat hat sich die Ausbildung des modernen Staats verbunden. Das ist die wichtigste geschichtliche Anwendung. Sie bedeutet die Sammlung der Macht des Volkes an einem einzigen Punkt. Das Mittelalter war die Zeit des noch in der Entwicklung begriffenen Großvolkes. Darum treten

[1] Vgl. A. Merkel in Holtzendorffs Enzykl. d, Rechtswiss. (5. Aufl. 1890) S. 14. Stammler, Wirtschaft und Recht (2. Aufl.) S. 132.

innerhalb der Nation zahlreiche kleinere Kreise als selbständige Träger des Volkslebens nebeneinander auf. Es gibt zahlreiche Verbände, so die Städte , die Landschaften, die als den Volksverband für ihren Kreis darstellende Gemeinschaft Obrigkeit und Rechtsordnung aus sich selbst hervorbringen. Die obrigkeitliche Gewalt, die Rechtserzeugung ist auf die Glieder des Volkskörpers verteilt, verzettelt. Das wird seit dem 16. Jahrhundert anders. Es kommt der straffe Einheitsstaat, der die örtlichen Verbände zu seinen dienenden Gliedern macht, um alle obrigkeitliche Gewalt einem Einzigen, dem Staatsoberhaupt zu übertragen. Alle sonstige Obrigkeit verschwindet. Der Leviathan hat sie verschlungen. Die obrigkeitliche Gewalt des Staates wird zur Souveränität im heutigen Sinn: sie ist nicht bloß die höchste, sondern die einzige obrigkeitliche, die einzige öffentliche Gewalt. Seit dem 18. Jahrhundert hat der moderne Staat, der Staat der Gegenwart sich durchgesetzt. Nur noch in der Form des Staates ist das Volk obrigkeitlich verfaßt, nur noch in der Form des Staates ist das Volk eine selbstherrliche Gemeinschaft, nur noch in der Form des Staates ist das Volk Rechtsquelle. So ist in der Gegenwart die weltliche Obrigkeit mit der staatlichen Obrigkeit und das weltliche Recht mit staatlichem Recht gleichbedeutend.

Wie mit der Wucht von tausend Atmosphären drückt die Ordnung der Volksgemeinschaft (die Rechtsordnung) auf das Leben der Einzelnen, ohne sie nach ihrer Zustimmung zu fragen, um sie alle zu einem wehrfähigen, lebens- und leistungsfähigen Volkskörper zusammenzuzwingen. Aber die Volksordnung (Rechtsordnung) ist trotzdem kein heteronomes, dem sittlichen Wesen der Einzelpersönlichkeit widersprechendes Gesetz, schon weil die Daseinsbedingungen des Volkslebens zugleich Daseinsbedingungen des Einzellebens sind. Selbstbehauptung des Volkes ist Selbstbehauptung aller seiner Zugehörigen. Vor allem: weil die Rechtsordnung den Einzelnen hebt, indem sie ihn unterwirft. Sie gibt ihm Anteil wie an den nationalen Gütern so an der nationalen Arbeit, auf daß er eine sittliche Persönlichkeit werde im Dienst an seinem Volke, an seinen Brüdern. Erst durch die Eingliederung in sein Volk wird der Mensch zum Menschen: er ist um seines sittlichen Berufes willen ein „politisches“, zur volklichen Rechtsgemeinschaft geborenes Wesen. Wie der Druck der Atmosphäre, so erzeugt der Druck der Rechtsordnung die Lebensluft, in der wir atmen können. Um unserer sittlichen Freiheit willen gehorchen wir dem Rechtsgesetz.

Das weltliche Recht gilt aus weltlichen Gründen: kraft der Volksgewalt, auf daß das Volk erhalten werde. Aber mit der Er-

haltung des Volkes wird zugleich Raum geschaffen für die sittliche Entwicklung der Einzelpersönlichkeit.

§ 8.

Geistliches Recht.

Gibt es außer der Volksgemeinschaft noch eine andere sittlich notwendige Gemeinschaft? Gibt es außer dem weltlichen (staatlichen) Recht von der Kirche selbständig erzeugtes Recht? Die Frage nach dem Machtverhältnis von Staat und Kirche ist damit aufgeworfen. Ist die Kirche Rechtsquelle, so ist auch die Kirche ein selbstherrlicher Verband.

Geistlich ist, was aus dem göttlichen Geist (πνεῦμα), aus dem heiligen Geist stammt, aus dem Geist, in welchem die Quelle alles christlich-religiösen Lebens, in dessen Besitz das Wesen des Christentums gegeben ist. Was christlich ist, hat seinen Ursprung in Gott, in dem Leben der Christenheit aus Gott.

Geistliches Recht ist das aus dem heiligen Geist stammende „heilige Recht“ (sacri canones, jus sacrum). Es ist verbindlich kraft des Glaubens an Gott. Geistliches Recht ist aus religiösen Gründen geltendes Recht.

Nicht so als ob das geistliche Recht mit dem aus religiösen Gründen gesetzten oder mit dem auf religiöse Dinge bezüglichen Recht zusammenfiele. Es gibt aus religiösen Gründen entspringendes und auf religiöse Dinge bezügliches weltliches Recht. Das auf kirchliches Leben bezügliche Recht ist keineswegs als solches geistliches Recht (obgleich beides häufig genug miteinander verwechselt wird). Geistliches Recht ist vielmehr nur das aus religiösen Gründen geltende, d. h. aus religiösen Gründen seine Verpflichtungskraft ableitende Recht. Das geistliche Recht hat in dem religiösen Leben nicht bloß Beweggrund und Gegenstand, sondern seine Quelle.

Die Frage des geistlichen Rechts ist also die: ob die Christenheit als Trägerin des aus dem heiligen Geist Gottes stammenden religiösen Lebens, ob die Kirche im religiösen Sinn Rechtsquelle ist. Eine kirchliche Körperschaft als solche kann niemals geistliches Recht hervorbringen. Von der kirchlichen Körperschaft genossenschaftlich erzeugtes Recht (das „kirchliche Recht“ unserer herrschenden Lehre) würde nicht geistliches, sondern weltliches (aus weltlichen Gründen, kraft körperschaftlicher Gewalt, geltendes) Recht bedeuten. Geistliches Recht kann nur von der Kirche im religiösen Sinn, von der Kirche ausgehen, deren Leben aus dem Geiste Gottes, aus der Offenbarung Gottes in Christo, aus dem Worte Gottes fließendes Leben

ist. Bringt die Christenheit aus dem Evangelium göttliches, „heiliges“ Recht hervor?

Gibt es geistliches Recht, so ist es evangelisches (evangelisch-soziales), d. h. im Evangelium enthaltenes und kraft des Evangeliums geltendes Recht für die ganze Christenheit auf Erden. Aus dem Evangelium fließendes Recht ist notwendig christliches Weltrecht.

Gibt es geistliches Recht, so kann es in der Lage sein, dem weltlichen Recht zu widersprechen. Welches Recht geht vor? Die Antwort kann für die Christenheit nicht zweifelhaft sein. Das geistliche Recht entspringt dem Geiste Gottes, das weltliche dem Geist der Welt. Man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen. Gibt es geistliches Recht, so muß es innerhalb der Christenheit den Vorrang vor allem weltlichen Recht besitzen. Der Geist, der aus dem geistlichen Recht spricht, ist höher denn der Geist, der in der Welt ist. Gibt es geistliches Recht, so muß es dem weltlichen übergeordnetes Recht sein.

Ist die Kirche im religiösen Sinn (die aus dem Geist Gottes lebende Christenheit) Rechtsquelle, so muß sie wie geistliches Recht so geistliche Obrigkeit mit selbstherrlicher geistlicher Befehlsgewalt, mit Befehlsgewalt im Namen Gottes hervorbringen. Gibt es geistliches Recht, so gibt es geistliche Obrigkeit, deren Gewalt höher ist als die Staatsgewalt.

Die Frage des geistlichen Rechts ist zugleich die Frage nach Bestand und Wert des gesamten weltlichen Rechts.

§ 9.

Wesen des kanonischen Rechts.

Die ganze alte Zeit hat nur den Begriff der Kirche im religiösen Sinn gehabt [1]. Kanon bedeutet wörtlich bekanntlich Regel, Gesetz. Der

[1] Das ist es, was bisher übersehen wurde. Nach der durchaus herrschenden, noch heute nicht überwundenen Lehre war die Kirche, für welche das Kirchenrecht aufkam, eine Religionsgesellschaft im Stil der Aufklärung, ein Kultverein. Trägerin der Rechtsentwicklung soll die Ekklesia nicht als Kirche Christi, sondern als „Ortschristenschaft“ (so nach Stutz, KR. in Kohlers Enzykl., 1914, Bd. 5 S. 283), als „christlicher Verein“ (so nach A. Harnack, Mission, 2. Aufl. 1906 Bd. 1 S. 362), also als weltliche Größe (θίασος, Harnack a. a. O. S. 372), sodann die „Konföderation“ der Ortsvereine (Harnack S. 398) gewesen sein (noch in seiner jüngsten Arbeit über Entstehung der Kirchenverfassung, 1910, S. 165 ff. will Harnack die überlieferte Lehre nicht völlig aufgeben). Von diesem Standpunkt aus ist ein Verständnis des kanonischen Rechts überhaupt unmöglich (vgl. das Folgende). Allmählich aber scheint sich jetzt doch das Richtige durchzusetzen. Vgl. Wesen und Urspr. d. Kathol. (1912) S. IV, VIII und aus jüngster Zeit Otto Scheel, Die Kirche im Urchristentum, bei Schiele, Religions-

Ausdruck wechselt in den Quellen mit anderen, gleichbedeutenden (ὅρος, θεσμός, δόγμα, lateinisch regula, lex, decretum). Kanon der Kirche (κανὼν τῆς ἐκκλησίας, κανὼν ἐκκλησιαστικός)[2] ist die für das Volk Gottes, für die Kirche im religiösen Sinn geltende Regel. Das Volk Gottes gehorcht nur dem Worte Gottes. Der Kanon der Ekklesia kann nur aus dem Kanon der Wahrheit (κανὼν τῆς πίστεως, τῆς ἀληθείας, regula veritatis), aus dem Evangelium hervorgehen[3]. Der Kanon der geistlichen Kirche, das Leben der Christenheit mit Gott bestimmend, kann nur Gott selbst zur Quelle haben. Die kirchliche Regel ist aus dem christlichen Glauben abgeleitete, aus dem Evangelium gefolgerte geistlich begründete Regel. Das kirchliche Recht (Kanon der Ekklesia) ist nicht „kirchliches" Recht im Sinn unserer Kirchenrechtswissenschaft, sondern geistliches Recht.

Der bei uns herrschenden Lehre ist es selbstverständlich, daß die

---

geschichtliche Volksbücher, 4. Reihe, Heft 20 (1912). E. Schwartz, Kaiser Konstantin und die christliche Kirche (1913) S. 18 ff. F. Vigener, Gallikanismus, in Meineckes Histor. Zeitschr., Bd. 111 (1913) S. 496 Anm. 1.

[2] Vgl. z. B. das Schreiben des römischen Bischofs Kornelius um 250, Eusebius hist. eccl. VI, 43, 15 ed. Schwartz, 1908, p. 264): κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησίας κανόνα. Concil. Nicaen. I a. 325, c. 6: κατὰ κανόνα ἐκκλησιαστικόν. Ebenso c. 10, 16; an den meisten Stellen (c. 1, 5, 9, 10, 18) sagt das Konzil bereits schlechtweg: ὁ κανών, in c. 13: ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος (das „kanonische Gesetz" ist das kirchliche). Mit dem Ausdruck κανών verbindet sich zugleich die Vorstellung einer formulierten, irgendwie in gemeingültige Wortfassung gebrachten Regel, vgl. c. 5: τὸν κανόνα τὸν διαγορεύοντα —. c. 18: οὔτε ὁ κανὼν οὔτε ἡ συνήθεια (die bloße Gewohnheit bildet den Gegensatz zum Kanon).

[3] Euseb. V, 23, 2, 4 (p. 210): Ende des 2. Jahrhunderts Synoden betr. den Osterstreit ἐκκλησιαστικὸν δόγμα τοῖς πανταχόσε διατυποῦντο — καὶ τούτων ἦν ὅρος εἷς, ὁ δεδηλωμένος. V, 24, 6, 7 (p. 211): Brief des Polykrates an Viktor von Rom: wir feiern Ostern κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες — πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις. Weil es sich auch in der Frage der Osterfeier um eine aus dem Inhalt des Glaubens zu beantwortende Frage handelte, wurden die Kleinasiaten mit ihrem Führer Polykrates wegen Abweichung in der Osterfeier von dem römischen Bischof aus der Kirchengenossenschaft ausgeschlossen. Euseb. VI, 43, 11 (p. 263): Brief des Cornelius: Novatian, ὁ ἐκδικητὴς οὖν τοῦ εὐαγγελίου οὐκ ἠπίστατο ἕνα ἐπίσκοπον δεῖν εἶναι ἐν καθολικῇ ἐκκλησίᾳ. Aus dem Evangelium folgt, daß nur ein Bischof sein darf: das hätte Novatian, dieser vermeintliche „Verteidiger des Evangeliums", doch wissen müssen. Dementsprechend wird im sog. ersten Klemensbrief die Notwendigkeit von Bischöfen und Diakonen auf das Alte Testament (eine gefälschte Jesaiasstelle) gegründet (1 Clem. 42, 4). Beidemal ist die Meinung, daß das Wort Gottes für die Ordnung des Volkes Gottes (den „Kanon") maßgebend ist.

rechtlich sich verfassende Kirche nach Art einer weltlichen Körperschaft, als Genossenschaft, Verein, Konföderation sich „organisierte", daß folgeweise das von den Organen der Kirche geschaffene „kanonische Recht" als genossenschaftliches, durch den Gemeinwillen der Kirchenglieder erzeugtes Recht, in diesem Sinne als „kirchliches Recht" zu denken ist [4]. Es war in der Kirche wie in irgend einem anderen genossenschaftlichen Verband. Die „Organisation" war ein äußerliches Ding: unmittelbar die Kirche als Genossenschaft, nur mittelbar die Kirche Christi treffend. Man schuf „Organe" des Verbandes mit der durch das

---

[4] Das ist die Meinung schon der von früher her üblichen ganz äußerlichen Begriffsbestimmung, wie sie sich z. B. findet bei Richter, KR., § 4: Kanonisches Recht ist das „in den kirchlichen Satzungen enthaltene Recht"; Friedberg, KR., § 3: „das aus den kirchlichen Satzungen (canones) entspringende Recht"; Hinschius in Holtzendorffs Enzykl. d. Rechtswiss., 5. Aufl. S. 187: „die auf dem Boden der Kirche erwachsenen und durch kirchliche Organe geschaffenen Rechtsnormen". Die Idee von der genossenschaftlichen Natur des in den „kirchlichen Satzungen" enthaltenen Rechts ist dann eingehend von Scheurl in seiner Abhandlung über die Selbständigkeit des Kirchenrechts (oben S. 40 Anm. 2) entwickelt worden, dem dann Kahl und Stutz u. A. gefolgt sind. Die Kirche (auch die unsichtbare!) ist „Gesamtpersönlichkeit", hat als solche einen „Gesamtwillen", der in der „Gemeinschaft des heiligen Geistes" wurzelt und „Recht setzt und schafft" (Scheurl a. a. O. S. 64 ff.). Das entspricht ganz den Grundgedanken unserer heutigen protestantischen Kirchenrechtswissenschaft (oben S. 45). Auf dem gleichen Boden steht auch Harnack, Jus ecclesiasticum (Sitzungsber. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1903 S. 212 ff.): „Möglich" ist (für die ersten drei Jahrhunderte) „vor allem die Ansicht von der genossenschaftlichen Rechtsbildung"; der „wirkliche geschichtliche Verlauf" zeigt eine „sich bildende familienhafte, genossenschaftliche und städtische Rechtsordnung in der Kirche", die „zu einer provinzialen und dann zu einer Art von Reichsordnung geworden ist" (S. 212); aus der in der Gemeindeversammlung gehandhabten Kirchenzucht „entwickelte sich sehr früh eine genossenschaftliche Rechtsbildung, die übrigens teilweise ihre Vorstufe und ihr Vorbild an der synagogalen hatte" (S. 218 Anm. 1). Alles nach dem Muster der Aufklärung. — Bei den katholischen Kirchenrechtsschriftstellern führt der Einfluß des katholischen Dogmas, in der Regel wenigstens, zu der Erkenntnis von dem religiösen Ursprung des kanonischen Rechts, vgl. z. B. Phillips KR., Bd. 3 (1848) S. 608, 609: „Die canones hat die Kirche aus dem Urquell des göttlichen Wortes geschöpft; alle Canones sind nur Schlußfolgerungen aus dem Dogma" (ebenso Buß, Methodologie des KR., 1842, S. 16—18; Roßhirt, Kanonisches Recht, 1857, S. 5—7; Bendix, Kirche und KR., 1895, S. 11 ff. u. A.). Doch findet sich auch hier entweder eine lediglich äußerliche Beschreibung nach Art der zu Anfang dieser Anm. angeführten protestantischen Kirchenrechtslehrer (so z. B. bei Walter, KR., § 1, v. Scherer, KR., Bd. 1, § 18 II, Sägmüller, Kath. KR., § 3 III) oder, falls Anschluß an die „juristische' Methode erstrebt wird, ausdrücklich die Theorie von der genossenschaftlichen Art der kirchlichen Rechtsbildung (so bei Groß, Begriffsbestimmung des KR., 1872, S. 20, 21).

„Bedürfnis“ geforderten Gewalt, „gleiche Grundsätze für den Glauben und das Leben auszubilden“ [5]. Natürlich war das kanonische Recht „christliches“ Recht. Aber „das will sagen: es hat die Grundsätze der antiken Kultur in sich aufgenommen, die Prinzipien der christlichen Sittenlehre in das Recht eingeführt; es hat das Ideal eines den Vorschriften der christlichen Religion entsprechenden Lebens bei den Völkern zu verwirklichen versucht“ [6]. Das kanonische Recht ist nicht kraft seines Wesens, sondern lediglich kraft seines Inhalts „christliches“ Recht, gerade so wie etwa ein auf „christliche Prinzipien“ gegründetes Staatsgesetz. Der christliche Inhalt erscheint als etwas nicht begrifflich Notwendiges. Es hätte auch anders sein können. Ja, wie für den staatlichen Gesetzgeber, so wäre unter Umständen auch für das kanonische Recht richtiger gewesen, nicht allzu „ideal-christlich“ zu sein, sondern die „Menschen zu nehmen, wie sie sind“ [7]. In der Art der Rechtserzeugung besteht nach dieser Auffassung kein Unterschied zwischen kanonischem Recht und weltlichem Recht. Natürlich! Genossenschaftliches Recht würde aus weltlichen Gründen (kraft genossenschaftlicher Gewalt) geltendes weltliches Recht sein.

Die Begründung der herrschenden Lehre für die Rechtsgeltung des kanonischen Rechts lautet also: in Wahrheit entscheidend war nicht der Wille Gottes, sondern allein der Gemeinwille des kirchlichen Verbandes. Denn das kanonische Recht ward Rechtens, gleichviel ob es wirklich göttliches Recht war oder nicht.

Gewiß, in Wahrheit ist das kanonische Recht kein göttliches Recht. Aber danach fragt es sich an dieser Stelle nicht. Es fragt sich nur, was ihm Rechtsgeltung verschafft hat. Das aber ist ganz allein der Inhalt des christlichen Glaubens gewesen, nicht die Wahrnehmung, daß ein genossenschaftlicher Gemeinwille für diesen oder jenen Rechtsinhalt da sei. Die Frage nach dem Grunde der Rechtsgeltung bedeutet die Frage nach den Mächten, welche geschichtlich rechtserzeugend gewirkt haben. Darüber aber entscheidet selbstselbstverständlich nicht unsere heutige Art zu denken, sondern die Auffassung der Vergangenheit. Geschichtliche Tatsache ist, daß aus dem Inhalt des christlichen Glaubens Recht abgeleitet wurde — das

---

[5] So Friedberg, Das kanonische und das Kirchenrecht, in seiner Deutschen Zeitschr. f. KR., Bd. 8 (1898) S. 3.

[6] So Friedberg a. a. O. S. 13.

[7] So Friedberg, S. 11, 21, 22: An dem Eherecht unseres bürgerlichen Gesetzbuchs ist unter diesem Gesichtspunkt die gleiche Kritik zu üben wie am kanonischen Eherecht. Wie das BGB., so hätte, scheint es, auch das kanonische Recht seinen Inhalt weniger „ideal-christlich“ gestalten können.

kanonische Recht — und daß dies Recht um des christlichen Glaubens willen Rechtskraft erlangt hat. Gerade darum war das kanonische Recht im Mittelalter um so vieles mächtiger als das weltliche Recht, und gerade darauf beruht noch heute die innerkirchliche Gewalt des katholischen Kirchenrechts. Das Christentum steht hinter diesem Kirchentum und seiner Ordnung. Die ganze Geschichte des kanonischen Rechts wurzelt in der Tatsache, daß es nach seiner Grundidee kein weltliches (bloß genossenschaftliches), sondern geistliches Recht bedeutet, ein Recht ganz anderer Art als alles weltliche Recht. Nur so wird der Sinn des mittelalterlichen doppelten Rechts, des jus utrumque, deutlich. Dem weltlichen (kaiserlichen) stand ein außerweltliches, überweltliches, vom Himmel (Gott) stammendes Recht (das kanonische, geistliche Recht) gegenüber [8]. Das geschichtlich in Kraft gewesene kanonische Recht hat nichts gemein mit dem von unserer herrschenden Lehre erdachten „kirchlichen Recht".

§ 10.

Das kanonische Recht des Altkatholizismus.

Das Aufkommen von kanonischem Recht war nicht, wie die herrschende Lehre annimmt, durch die „Universalität" des Christentums oder durch die feindliche Stellungnahme des heidnischen Staates zur christlichen Kirche gegeben [1]. Entscheidend war allein, daß es sich um ein allem weltlichen Recht notwendig entrücktes Leben handelte [2], um Ordnung des geistlichen Lebens des Volkes Gottes (der Ekklesia) mit Gott. Dieses Leben sollte an eine bestimmte äußere Ordnung (Rechtsordnung) gebunden werden. Damit entstand der Katholizismus. Aber solche Rechtsordnung konnte nur aus religiösen Gründen geltende Rechtsordnung sein. Das ist im Altkatholizismus

---

[8] Als das von Gott stammende und im Verhältnis zu Gott geltende Recht heißt das kanonische Recht bis in das 12. Jahrhundert jus caeli oder jus poli (beide Ausdrücke sind gleichbedeutend), vgl. unten § 10, 11.

[1] So Puchta, Savigny, vgl. oben S. 43 Anm. 8). Ebenso Kahl, Lehrsystem, Bd. 1 S. 113. In der Tatsache, daß das Christentum sich nicht mit einem bestimmten Volkstum deckte, soll die „Selbständigkeit des Kirchenrechts" begründet gewesen sein. Als wenn es andernfalls möglich gewesen wäre, weltliches Volksrecht zum Recht auch für die Ekklesia zu machen! Die Idee hat ungefähr ebensoviel Wert wie die andere, daß dem heidnischen Staat gegenüber die Bildung eigenen Kirchenrechts notwendig gewesen sei, vgl. oben S. 44 Anm. 11.

[2] Das ist noch heute der Standpunkt der katholischen Kirche, obgleich, wie wir sehen werden, das neukanonische Recht nicht mehr in alter Weise auf das Leben mit Gott gerichtet ist.

folgerichtig durchgeführt. Das kanonische Recht der altkatholischen Kirche fällt mit dem für die Christenheit geltenden göttlichen Recht (jus divinum) zusammen.

Altkatholisch war die Kirche bis in das 12. Jahrhundert.

Das Altkatholische beruht auf dem Urchristlichen. Die sichtbare Christenheit ist die Kirche in religiösem Sinn. Sie will und kann nur durch den Geist Gottes geordnet, regiert werden. Noch ist (im Urchristentum) keine bestimmte Ordnung religiös notwendig [3]. Aber was an Ordnung da ist (in der allsonntäglichen Hauptversammlung der Christenheit eines Ortes), das soll aus dem Geiste Gottes geflossen sein. Der Apostel Paulus gibt darum Auskunft auch über Ordnungsfragen, entweder auf Grund eines ausdrücklichen Herrenwortes oder aus dem Geist des Herrn, der in ihm, dem Apostel, wirksam ist. Die Lehre von der Ordnung der Kirche Gottes ist ein Teil der Lehre vom Worte Gottes [4]. Das wirkt im Altkatholizismus weiter. Die „Apostellehre", genauer die „Lehre Christi durch die zwölf Apostel" [5], bestimmt nicht bloß den Glauben, sondern auch das Kirchenrecht. Das durch die Apostel übermittelte göttliche Wort entscheidet über die religiös notwendige kirchliche Ordnung. Die apostolische Ordnung (der apostolische Kanon) ist Voraussetzung und zugleich Kennzeichen des wahren Christentums.

Aber wenn der Inhalt der Apostellehre zweifelhaft, streitig wird? Was dann? Das ist die große Frage in der ganzen altkatholischen Zeit, sowohl auf dem Gebiet der Glaubenslehre wie auch — denn beides ist untrennbar — des Kirchenrechts. Gerade weil es keine menschliche Machtstelle gibt noch geben kann, die über das religiöse Leben (die Lehre und die Ordnung der Kirche Gottes) Gewalt hätte. Die Ortsekklesia hat seit dem zweiten Jahrhundert eine rechtliche Verfassung.

---

[3] Das beweist die zweifellose Tatsache, daß jede Christenversammlung („wo zwei oder drei") Versammlung der Kirche Gottes ist. Religiös ist das geistliche Leben der Christenheit noch nicht an die Hauptversammlung (die Stätte der sich entwickelnden kirchlichen Ordnung) gebunden. Das war es, was der aufkommende Katholizismus änderte.

[4] Das habe ich auszuführen gesucht Kirchenr., Bd. 1 S. 23 ff., 29, 30.

[5] Vgl. die Didache aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts (διδαχὴ τοῦ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν), die Didaskalia („das ist die katholische Lehre der zwölf Apostel und heiligen Schüler unseres Erlösers", vgl. Achelis und Flemming, Die Syrische Didaskalia, 1904, S. 1) aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts und die Neubearbeitung der Didaskalia (die sog. constitutiones apostolorum) aus der Mitte des 4. Jahrhunderts. Auch die beiden letztgenannten pseudoapostolischen Schriften wollen in der Form der „Apostellehre" das Wort Christi (Gottes) wiedergeben. — Dazu Harnack, Dogmengeschichte (4. Aufl.) Bd. 1 (1909) S. 180 ff.

Die Gesamtekklesia aber hat für den Altkatholizismus kein rechtlich anerkanntes Oberhaupt, dessen Wort für die Kirche Gottes auf Erden gleichwertig wäre mit dem Worte Gottes. Und doch muß der Katholizismus, der Altkatholizismus gerade so wie der Neukatholizismus, eine bestimmte Auskunft über das Wort Gottes haben, weil an der rechten „Erkenntnis" (dem Glaubensdogma) und an dem richtigen Kirchenrecht (dem Ordnungsdogma) das Christentum hängt. Daher die Bedeutung der Frage: wo ist die Quelle, aus welcher unfehlbarer Aufschluß über das von den Aposteln der Welt dargebrachte göttliche Wort zu schöpfen ist?

Die Antwort auch auf diese Frage war dem Altkatholizismus durch seine Idee von der Kirche gegeben. Die sichtbare Christenheit ist das Volk Gottes. So hat die sichtbare Christenheit (Kirche) den Geist Gottes, der sie „in alle Wahrheit leitet". Was in der ganzen Christenheit sich durchsetzt, das sollte dennoch nicht aus dem Geiste Gottes, nicht Wort Gottes sein? Undenkbar! Das Gemeinübliche, Gemeinchristliche, Katholische ist notwendig das Apostolische, Göttliche. Weil die sichtbare Christenheit eine religiöse Größe bedeutete, ward sie notwendig eine religiöse Autorität [6]. Schon im Anfang des 2. Jahrhunderts hören wir aus dem Munde des Ignatius das entscheidende Wort: In dem Gemeinchristlichen (Katholischen) ist Christus [7]. Die das Gemeinchristliche an sich tragende „katholische" Christenheit ist die Säule der Wahrheit. Das Katholische ist das wahrhaft Christliche [8].

---

[6] Man kann nicht mit Harnack, Dogmengeschichte, 4. Aufl. Bd. 3 (1910) S. 76, 77, 82 sagen, daß erst Augustin „die Autorität der Kirche als religiöse Größe eingeführt hat". Die sichtbare Kirche (die Ekklesia) war von vornherein eine religiöse Größe und darum von vornherein auf dem Wege zur religiösen Autorität. Damit ist dann auch der Ursprung des Traditionsgedankens gegeben (vgl. das Folgende), während Harnack a. a. O., Bd. 1 S. 184 (in der Anm.) meint, daß „für uns der Ursprung des Traditionsgedankens und seine Anknüpfung an die Zwölfe im Dunkel liegt".

[7] Ignatius ad Smyrn. 8, 2: ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία: wo Christus ist, dort ist die „gemeine", das Gemeinchristliche (Katholische) darstellende Christenheit.

[8] Vincentius von Lerinum prägte i. J. 434 in seinem Commonitorium (Ausgabe von Jülicher in G. Krüger, Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, Heft 10, 1895) II § 3 das berühmt gewordene Wort: id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum. Das wahrhaft Katholische ist das wahrhaft Christliche und zugleich höchste Autorität. Deshalb die Frage: was ist das wahrhaft Katholische, Gemeinchristliche? Davon handelt die ganze Schrift. Ihre Antwort lautet: das ubique, das heute allgemein Gelehrte,

ist nicht schlechtweg entscheidend (das beweisen die Zeiten der Herrschaft des Arianismus); über die Wahrheit der heutigen Lehre entscheidet das semper (die antiquitas, vetustas), d. h. das ab omnibus, von „allen oder doch fast allen" gemeinkirchlich anerkannten „Vätern" übereinstimmend (consensio) Vorgetragene. Das letzte, der „Konsens der Väter" ist schließlich alles. Er bestimmt die Lehre der Vergangenheit (vetustas) und damit auch der Gegenwart. Alle *neue* Lehre ist Abirrung von der Wahrheit. Die *alt*überlieferte *gemein*kirchliche Lehre, die Lehre der *Väter* ist das Entscheidende: das *Alt*katholische ist das *wahrhaft* Katholische, welches mit dem *Apostolischen* und darum mit dem Göttlichen zusammenfällt. Das ist der Inhalt der Schrift, die von der abendländischen Kirche als maßgebend aufgenommen worden ist, da sie aussprach, was dunkel in allen lebte. — Gleich berühmt ist das Wort Augustins Contra epistolam Manichaei cap. 5 (Migne Patrol. Lat. tom. 42 p. 176): Ego vero evangelio von crederem nisi me *catholicae ecclesiae* commoveret auctoritas. Mit der catholica ecclesia sind die catholici, die gemeine („katholische") *Christenheit*, nicht eine verfassungsmäßige kirchliche Lehrinstanz gemeint, vgl. die folgenden Worte: evangelio *Catholicis* praedicantibus credidi — *Catholicorum* auctoritatem —. In cap. 4 (p. 175) setzt er seine Gründe auseinander: (in gremio ecclesiae catholicae) tenet me *consensio populorum* atque gentium: tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, charitate aucta, *vetustate* firmata: tenet ab *ipsa sede Petri apostoli* — usque ad praesentem episcopatum *successio sacerdotum*: tenet postremo ipsum *catholicae nomen*, quod non sine causa inter tam multas haereses sic *ista ecclesia sola obtinuit*, ut cum omnes haeretici se catholicos dici velint, quaerenti tamen peregrino alicui ubi ad catholicam conveniatur, nullus haereticorum vel basilicam suam vel domum audeat ostendere. Entscheidend ist das *Gemein*christliche, das auch die Ketzer den Katholiken nicht bestreiten können, diese durch die bischöfliche Nachfolge Petri vermittelte „Übereinstimmung der Völker" durch die Jahrhunderte. Der Episkopat eines *jeden* Bischofs beruht nach Augustin, ganz geradeso wie bei Cyprian, auf der Nachfolge Petri (daher die Mehrzahl: successio sacerdotum, vgl. De utilitate credendi cap. 17, Migne l. cit. p. 91: successiones epis*coporum*, womit *Reuter*, Augustinische Studien, 1887, S. 301, 302 nichts anzufangen weiß). Insofern hat auch die Verfassung der Kirche an der Begründung ihrer Autorität Anteil, aber doch nur indem sie die Einstimmigkeit der *Bischöfe* und der *Katholiken* von den Tagen der Apostel her begründet und verbürgt. Das Autoritäre ist immer ganz allein das in der *Christenheit* lebendige *Katholische*, das unerschütterlich durch die Jahrhunderte sich behauptende *Gemein*christliche, die *catholica* veritas (vgl. *Reuter*, Augustinische Studien, S. 330). Daher die Verlegenheit, die es Augustin bereitete, daß Papst Cosimus eine pelagianische Schrift als libellus *catholicus* bezeichnete, Contra duas epist. Pelag. lib. II cap. 3, Migne tom. 44 p. 574. An unzähligen Stellen setzt Augustin die Lehre der *ganzen Kirche* (ecclesia tota, universa), d. h. der ganzen über den Erdkreis verbreiteten (katholischen) *Christenheit* mit der göttlichen Wahrheit gleich. Ein Beispiel Contra Julianum lib. VI cap. 5 (Migne tom. 44 p. 829): *verum* tamen est quod *antiquitus* veraci fide *catholica* praedicatur et creditur per ecclesiam *totam*, quae filios fidelium nec exorcizaret nec exsufflaret, si non eos de potestate tenebrarum et a principe mortis erueret: der altüberlieferte gemeinchristliche *Gebrauch* des Exorzismus bei der Kindertaufe beweist die Wahrheit der Lehre von der

Die katholische Christenheit (Kirche) ist unfehlbar[9].

Die Unfehlbarkeit der katholischen Christenheit ist mit dem altkatholischen Traditionsprinzip gleichbedeutend. Das Herkommen, die Übung (in Kirchenordnung und Kirchenlehre) der gemeinen („katholischen") Christenheit ist die Tradition des göttlich (durch Christus und seine Apostel) Geoffenbarten. Nichts anderes kann religiös und darum auch kirchenrechtlich maßgebend sein.

Die höchste Autorität ist dem Altkatholizismus folgeweise nicht ein bestimmtes Organ der Kirche, sondern (so darf man sagen) die Kirche selbst, d. h. die Kirche nicht als Verfassungskörper, sondern als Chri-

---

Erbsünde. — Augustin steht in seiner Lehre von der Tradition ganz auf dem Boden des Überlieferten. Ebenso wie Vincentius von Lerinum, der dem Traditionsgedanken dann die feste Form gab, in der er bis in die zweite Hälfte des Mittelalters gegolten hat. Eigenartig ist, daß Vincentius von Lerinum seine Formel schuf, um durch das Mittel des auch von Augustin anerkannten Traditionsgesetzes den Augustinismus (die Prädestinationslehre) zu bekämpfen, vgl. Jülicher in seiner Ausgabe S. X, XI und bei Hauck, RE., Bd. 20 S. 674, 675. Es ist dann auch bekanntlich das Katholische (der Semipelagianismus) mächtiger gewesen als das Augustinische.

[9] Augustin Contra Cresconium lib. I cap. 32, 33 (Migne tom. 43 p. 465, 466): hoc (Gültigkeit der Ketzertaufe) per universam catholicam quae toto orbe diffunditur observari placuit quod tenemus; zwar haben wir keinen Schriftbeweis, aber scripturarum etiam in hac re a nobis tenetur veritas, cum hoc facimus quod universae jam placuit ecclesiae, quam ipsarum scripturarum commendat auctoritas: ut quoniam sancta scriptura fallere non potest, quisquis falli metuit hujus obscuritate quaestionis, eandem ecclesiam de illa consulat, quam sine ulla ambiguitate scriptura commendat. Der gemeinchristliche Gebrauch (per universam catholicam) nimmt an der Unfehlbarkeit (fallere non potest) der Schriftwahrheit Teil. De baptismo lib. VII cap. 53 (Migne tom. 43 p. 243): es gibt zweifelhafte Dinge, über die wir uns vorsichtig äußern, aber es bleibt dabei, id fiducia securae vocis asserere, quod in gubernatione Domini Dei nostri et salvatoris Jesu Christi universalis ecclesiae consensione roboratum est. Das ist sichere Wahrheit, was unter der Leitung Jesu Christi von der „allgemeinen" (katholischen) Christenheit einstimmig beobachtet wird. In der katholischen Christenheit ist Christus. So Ignatius (oben Anm. 7). So Augustin. So wiederum, und zwar ganz in demselben altkatholischen Sinn, noch Hugo von St. Victor (gegen 1140) Summa sententiarum tract. 6 cap. 5 (Migne tom. 176 p. 142): Lehre von der eucharistischen Feier (Transsubstantiation): es werden Autoritäten zitiert (Ambrosius u. A.) mit dem Hinzufügen: si etiam non esset alia auctoritas, sufficeret, quod universalis hoc tenet ecclesia, cui semper adest Christus, ut ait: vobiscum sum usque ad consummationem saeculi (Matth. 28). Die Stimme der katholischen Christenheit, die sich (nicht in den Beschlüssen einer bestimmten kirchlichen Machtstelle, sondern) in dem Leben, der Übung der katholischen Christen äußert, ist die Stimme Christi.

stenheit, als die Ekklesia im urchristlichen Sinn des Wortes. Noch ist die Katholisierung nicht voll durchgeführt. Der Geist Gottes wohnt in der Gesamtekklesia als in dem Volke Gottes, nicht als in einer körperschaftlichen (anstaltlichen) Organisation.

Darum steht in der altkatholischen Kirche für alle Fragen, sei es der Lehre, sei es der äußeren Ordnung (beides ist untrennbar voneinander) die gemeine Gewohnheit, das Herkommen, die Übung der gemeinen Christenheit (der ecclesia universa), an erster Stelle[10]. Die gemeinchristliche Gewohnheit fällt mit dem Katholischen zusammen. Eine bindende Gesetzgebung gibt es darum nicht und kann es gar nicht geben. Gesetzgebung über das Leben der Ekklesia würde Gewalt über

---

[10] Im Ketzertaufstreit berief bekanntlich Papst Stephan I. (um 255) sich auf die vetus consuetudo, nach welcher die Ketzertaufe als gültig behandelt und darum nicht wiederholt, sondern nur durch Handauflegung ergänzt wurde. Es war die gemeine consuetudo der römischen Kirche und des lateinischen Abendlandes. Sie hatte auch im lateinischen Afrika gegolten, bis sie durch die Synode des Agrippinus (etwa 220) beseitigt ward. In der von Rom geführten gemeinkirchlichen (abendländischen) consuetudo sah Papst Stephan die von den Aposteln Petrus und Paulus stammende Tradition, Cypriani epist. (ed. Hartel) 71, 2, 3; 73, 13; 74, 1, 9; 75, 5, 6, 19. Sie war ihm die Stimme Christi. Deshalb darf nichts geändert werden: nihil innovetur, nisi quod traditum est (Cypr. ep. 74, 1). Cyprian erwiderte, daß die römische Gewohnheit eine humana traditio sei (ep. 74, 3), daß unmöglich die consuetudo mächtiger sein könne als die Wahrheit, daß Christus sich nicht die Gewohnheit, sondern die Wahrheit genannt habe (ep. 74, 9, vgl. Sent. episc. 30, Hartel I, p. 448: non dixit: ego sum consuetudo). Aber die römisch-katholische consuetudo war mächtiger als alle Wahrheitsbeweise Cyprians und seiner afrikanischen Bischöfe. Dem Altkatholizismus erscheint Christus in der consuetudo ecclesiae catholicae, nicht in irgendwelcher theologischen Schlußfolgerung. Den gleichen Standpunkt vertritt bekanntlich Augustin. Die altüberlieferte Gewohnheit der Kindertaufe ist ihm der entscheidende Beweis für die Lehre von der Erbsünde, vgl. oben Anm. 8 (die Stelle aus Contra Julianum lib. VI) und De peccatorum remissione lib. I c. 26 (Migne tom. 44 p. 131): Porro quia parvulos baptizandos esse concedunt, qui contra auctoritatem universae ecclesiae, procul dubio per Dominum et apostolos traditam, venire non possunt, concedant oportet eos egere illis beneficiis mediatoris —; restat originale peccatum. Der allgemeine Grundsatz lautet De baptismo lib. IV cap. 24 (Migne tom. 43 p. 174): quod universa tenet ecclesia nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur. Dazu Reuter, Augustinische Studien (1887) S. 344, 345. Harnack, Dogmengesch. 4. Aufl. Bd. 2 S. 89, 91. — Immer wieder tritt unzweideutig hervor, daß mit der universa, tota ecclesia die gesamte Christenheit, nicht aber ein Organ der Kirche, auch nicht ein allgemeines Konzil, gemeint ist und daß diese durch altbegründete gemeinchristliche Gewohnheit unmittelbar redende katholische Christenheit die unfehlbare „katholische Kirche“ ist, in deren Leben dank göttlicher Leitung das Apostolische, Göttliche sich offenbart. Vgl. Reuter a. a. O. S. 349, 358.

das Katholische, über die Tradition, über das von den Aposteln her durch den Geist Gottes Überlieferte bedeuten. Unmöglich! Das Gemeinchristliche (Katholische) ist oder es ist nicht. Es kann nicht gemacht, noch kann es geändert werden. Nihil innovetur, nisi quod traditum est!

Es gibt Synoden, d. h. Christenversammlungen, deren autoritärer Kern eine Mehrzahl von Bischöfen ist. Die altkatholische Synode aber ist keine Vertreterversammlung, die rechtliche Beschlußgewalt über die „vertretenen" Gemeindekörperschaften hätte. Sie ist lediglich eine Zeugin des Geistes, der in dem Volke Gottes lebt. Sie ist eine Versammlung der Kirche im religiösen Sinn[11]. Jede Synode spricht als Darstellung des Volkes Gottes im Namen Gottes aus dem Geist Gottes[12]. Alle Synoden sind religiös und darum auch rechtlich im Grundsatz einander gleich. Keine Christenversammlung in Christi Namen kann religiös weniger sein als Kirche Gottes, keine kann religiös mehr sein. Jede Synode ist dieselbe eine Synode, die überall sich wiederholt, ist Versammlung derselben einen Kirche, der Kirche Christi[13]. Ihre Beschlüsse wollen und können keine rechtliche Geltung haben für die „vertretenen" Gemeinden als solche. Sie wollen und können religiöse (und erst folgeweise rechtliche) Geltung haben für die ganze Christenheit. Denn sie beschließen nicht als provinzielle oder sonstwie gebietsmäßig bestimmte Versammlung, sondern als Darstellung der Kirche Christi, des Volkes Gottes, der ganzen Christenheit[14]. Die großen Synoden haben nur unter dem

[11] Diese Erkenntnis, von der alles andere abhängt, fehlt bei den Vertretern der herrschenden Lehre. Sie fehlt auch bei Hauck, Synoden, in seiner RE., Bd. 19 (1907) S. 263 ff. Und doch liegt der Tatbestand, den der Text ausspricht, auf das allerunzweideutigste in den Quellen vor. Vgl. Kirchenr. Bd. 1 S. 248, 309 ff. — Weil die altkatholische Synode nicht Delegiertenversammlung, sondern gottesdienstliche Versammlung ist, findet sie dann auch regelmäßig in einem Kirchengebäude statt, und zwar in den gleichen Formen (Kirchenr., Bd. 1 S. 296 ff.) wie sonst die gottesdienstliche Versammlung. Noch heute sind mit einer Synode gottesdienstliche Feierlichkeiten verbunden. Dem Altkatholizismus aber ist die Versammlung der Synode selbst Gottesdienst, Verkündigung des Wortes Gottes, Leben der Christenheit mit dem in ihrer Mitte sich offenbarenden Geist Gottes. Die Synode ist darum eine „heilige" Synode; ihre Beschlüsse sind „heilige" Kanones religiösen Ursprungs und religiösen Wertes.

[12] Die Belege s. Kirchenr. Bd. 1 S. 310, 311.

[13] Geradeso wie jeder Bischof religiös derselbe eine Bischof, der Bischof der Kirche Christi ist, ohne den die Kirche Christi nicht sein kann. Aber das Wesen des altkatholischen Episkopats wird von unserer Kirchenrechtswissenschaft genau ebenso verkannt wie das Wesen der altkatholischen Synode. Vgl. Wesen u. Ursprung d. Kathol., 2. Abdruck S. XII, XIII.

[14] Bei Tertullian De jejun. (um 210) c. 13 heißt es: aguntur praeterea per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiores quaeque in

Gesichtspunkt ein höheres geistliches Ansehen, daß ihr Zeugnis tatsächlich größere Sicherheit dafür bietet, daß in ihm wirklich das Gemeinchristliche, Katholische sich ausspricht [15]. Aber keine Synode

---

commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani ma na veneratione (dieser Ausdruck spricht den religiösen Wert der Versammlung aus) celebratur. Auch die örtlichen Synoden stellen doch die ganze Christenheit als religiöse Größe (als Trägerin des Gottesgeistes) dar. Dementsprechend wurden in die Kanonensammlungen des 4. Jahrhunderts und der Folgezeit die Beschlüsse ökumenischer und örtlicher Synoden ohne Unterschied aufgenommen. Morgenländische kleine Synoden (Ancyra, Neocäsarea usw.) kamen im Abendland, afrikanische und spanische Synoden in Gallien zur Geltung usf. Es war natürlich grundsätzlich gleichgültig, wo und durch wieviel Zeugen der Geist Gottes geredet hatte; nicht auf die versammelten Menschen, sondern nur auf den Geist Gottes kam es an. Altkatholisch besteht die grundsätzlich gleiche Geltung aller Synodalschlüsse für die Christenheit. Das spricht das Konzil von Chalcedon (i. J. 451) ausdrücklich aus (c. 1: es gelten die von den heiligen Vätern καθ' ἑκάστην σύνοδον beschlossenen Kanones). Ebenso die Vorrede der collectio Hispana, die dann in die Vorrede zum Pseudoisidor (ed. Hinschius p. 20) übergegangen ist: die vier alten ökumenischen Konzilien sind die principales synodi; sed si qua sint concilia quae sancti patres spiritu dei pleni sanxerunt, post ipsorum quatuor auctoritatem omni manent stabilita vigore (diesem Grundsatz entspricht der Inhalt aller alten Sammlungen). Karolingische Glosse (um 840) zur collectio Hadriana: Hic (c. 12 Concil Sardic.) apparet, quod omne concilium non uni sed omnibus debeat aeclesiis convenire (Maassen, Sitzungsber. der Wiener Akad. phil. hist. Klasse Bd. 84, 1877, S. 277). Französische Synode ad S. Basolum (v. J. 991) c. 18 (Mansi concilia tom. XIX p. 131): statuta etiam ss. canonum diversis locis diversis temporibus sed eodem dei spiritu conditorum in aeternum valere praecipimus. Bei Gratian (c. 14 C. 25 qu. 1) kehrt der soeben angezogene Kanon von Chalcedon wieder. Auch seine Sammlung ist nach dem altkatholischen Grundsatz der Gleichheit aller Kanones gemacht. Aber unmittelbar nach Gratian setzt die neukatholische Unterscheidung der Konzilien sich durch, vgl. unten § 11. Das Altkatholische aber ist in der morgenländischen Kirche noch heute erkennbar, sofern hier noch immer auch die örtliche Synode nicht bloß über Ordnungsfragen, sondern ebenso über Glaubensfragen beschließen kann, Nik. Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, 2. Aufl., Mostar 1905, S. 319, 320 (vgl. Kirchenr. Bd. 1 S. 308 ff.).

[15] Für Augustin ist das „volle" (oder „allgemeine") Konzil von größerem Gewicht als das örtliche, vgl. unten Anm. 21 und De baptismo lib. VII cap. 53 (Migne tom. 43 p. 242): nobis tutum est, in ea non progredi aliqua temeritate sententiae quae nullo in catholico regionali concilio coepta, nullo plenario terminata sunt. Auf dem örtlichen Konzil wird die geistliche Verhandlung nur „begonnen", auf dem Vollkonzil wird sie „erledigt". Aber auch das Vollkonzil ist für Augustin dennoch keine unfehlbare endgültig abschließende Autorität (vgl. das Folgende). Es besteht kein Wesensgegensatz zwischen kleinen und großen Synoden. Der Unterschied ist rein tatsächlicher und darum fließender Art, umsomehr, weil der Begriff des „Vollkonzils" bis in die zweite Hälfte des Mittelalters kein rechtlich festgelegter Begriff ist, vgl. Hinschius, KR., Bd. 3 S. 527 ff.

hat formale Rechtsgewalt. Auch die ökumenische Synode ist grundsätzlich nicht mehr als e i n e Versammlung der Kirche Gottes, der eine andere Synode als Versammlung derselben Kirche Gottes gegenübertreten kann [16]. Keine Synode ist d a s Volk Gottes. Jeder Synodalbeschluß bedarf noch der Annahme durch das Volk Gottes, durch die u n v e r t r e t e n e (unorganisierte) Christenheit, damit sein Inhalt als autoritäre g e m e i n - christliche, durch Gewohnheit, Ü b e r l i e f e r u n g der Christenheit bezeugte Wahrheit (catholica veritas) sich durchsetze. Über die Geltung des Beschlusses sei es einer großen, sei es einer kleinen Synode entscheidet niemals der Beschluß als solcher, sondern immer erst die R e z e p t i o n , die Annahme seines Inhalts durch die „gemeine" Christenheit, durch ihre Übung, sei es in Lehre, sei es in praktischem Verhalten, also durch den t a t s ä c h l i c h vollzogenen consensus ecclesiae. Was die „katholische" Christenheit durch ihre Übung annimmt, das ist in zweifellosem Einklang mit dem Katholischen, Apostolischen, Göttlichen [17]. Erst der r e z i p i e r t e Kanon (das

[16] Unter allen allgemeinen Konzilien war und blieb das von Konstantin einberufene Konzil von Nicäa (v. J. 325) das größte und angesehenste. Und doch war auch das Konzil von Nicäa außerstande, den die Kirche erschütternden Lehrstreit durch seine Beschlüsse als solche zu beendigen. Im Gegenteil. Eine Synode und Gegensynode, eine Formel und Gegenformel folgte der anderen. Erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts setzte sich das Nicänum durch. Vgl. R e u t e r , Augustinische Studien, S. 182 ff. H a r n a c k , Dogmengesch., 4. Aufl. Bd. 2 S. 92 ff. — Augustin erklärt ausdrücklich, daß auch ein „Vollkonzil" durch ein jüngeres berichtigt werden könne, De baptismo lib. II cap. III (Migne tom. 43 p. 129: ipsaque plenaria (concilia, quae fiunt ex universo orbe christiano) s a e p e priora posterioribus emendari. Auch das „Vollkonzil" kann berichtigt werden: allerdings nicht durch ein örtliches Konzil (aus tatsächlichen Gründen), aber durch ein anderes „Vollkonzil". Sobald zu einem Vollkonzil die consuetudo der katholischen Christenheit (die Rezeption) hinzugetreten ist, so daß mit dem Konzil die Autorität der Überlieferung (vetustas) sich verbindet, ist Änderung ausgeschlossen. Das A l t e r t u m (vetustas) gewordene Konzil geht dem jüngeren vor. So lange aber das Konzil noch nicht die Tradition zur Seite hat, kann es berichtigt werden, auch das Vollkonzil: das j ü n g e r e Konzil geht vor. Auch das Vollkonzil ist n i c h t unfehlbar. Vgl. R e u t e r , Augustinische Studien, S. 339 ff. und unten Anm. 17, 18.

[17] Vgl. Kirchenr., Bd. 1 S. 358 ff. — Wenn die consuetudo der Christenheit mit dem Schluß eines „Vollkonzils" übereinkommt, so ist die göttliche Wahrheit außer allem Zweifel. So Augustin, De baptismo lib. IV c. 5 (Migne tom. 43 p. 157, 158): cum consuetudini (der Gewohnheit der universa ecclesia vgl. contra Cresconium lib. I, c. 32—33) veritas (der die Wahrheit klarstellende Schluß eines allgemeinen Konzils, nämlich des Konzils von Arles v. J. 314) suffragatur, nihil o p o r t e t f i r m i u s r e t i n e r i; Cyprian selber würde seine Meinung (betr. die Ungültigkeit der Ketzertaufe) aufgegeben haben, wenn er an den Verhandlungen mit den Männern hätte teilnehemn können, per quos postea factum est,

rezipierte Dogma) hat religiöse und folgeweise rechtliche Verpflichtungskraft. Es gibt eine unfehlbare Christenheit (Kirche), aber keine unfehlbare Synode[18]. Weil es sich in der Frage nach dem „Kanon

ut antiqua illa consuetudo etiam plenario concilio firmaretur (vgl. lib. II c. 4: universae ecclesiae concordissima auctoritate firmati — veritas eliquata et declarata per plenarium concilium). Das allgemeine Konzil mit der allgemeinen Christenheit (consuetudo) ist die unfehlbare Kirche, nicht das allgemeine Konzil als solches (wohl aber die allgemeine Christenheit als solche, vgl. die Frage der Erbsünde, oben Anm. 16). — Die Rezeption war keineswegs selbstverständlich, auch dann nicht, wenn das Konzil „von überall her" einberufen war (vgl. das Konzil von Nicäa und den Kampf um seine Geltung). Eine bestimmte Art der Berufung oder der Versammlung war überhaupt nicht als solche notwendig genügend. Es entschied die tatsächliche Stellungnahme der Christenheit. Das Konzil von Konstantinopel v. J. 381 war nur aus der griechischen Reichshälfte einberufen, ist aber doch unter die „ökumenischen Konzilien" aufgenommen worden. Das Konzil von Arles v. J. 314, zu welchem Konstantin „sehr viele Bischöfe aus verschiedenen und zahllosen Gegenden" berufen hatte (Euseb. hist. eccl. X, 5, 23), spielte die Rolle eines „Vollkonzils aus der ganzen Christenheit" (vgl. z. B. die soeben angezogenen augustinischen Stellen betr. den Ketzertaufstreit), ist aber doch letztlich aus der Reihe der ökumenischen Konzilien ausgeschlossen worden. Vgl. Hefele, Konziliengeschichte, 2. Aufl. Bd. 1 S. 3, 201 ff., Hinschius, KR., Bd. 3 S. 347 ff. Bis zum Ende des 5. Jahrhunderts blieb es bekanntlich unsicher, welche Synoden als „ökumenische Konzilien" der von Nicäa gleichzuachten seien. Erst durch Justinian sind mit dem Konzil von Nicäa die bekannten drei andern großen Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts sowohl für das Reich wie für die Kirche endgültig Glaubensgesetz „gleich der heiligen Schrift" geworden (Nov. 131 c. 1). Seitdem galten diese vier Konzilien „den vier Evangelien gleich". Sie hatten die Probe bestanden. Die vetustas hatte sie rezipiert. Die Unfehlbarkeit der Kirche (Christenheit) machte sie religiös und damit rechtlich verbindlich, nicht die Unfehlbarkeit des Konzils.

[18] Vincentius von Lerinum rühmt an dem Konzil von Ephesus, daß es „nichts von sich aus" (ab se) beschloß, sondern „die Sprüche der Väter" verlesen ließ, damit antiqui dogmatis religio confirmaretur et profanae novitatis blasphemia condemnaretur, Commonit. XXIX—XXXI. Das allgemeine Konzil der Gegenwart (für Vincentius das von Ephesus v. J. 431) ist verbindliche Autorität nur, wenn und weil es den „Konsens der Väter", d. h. die Lehre der Vergangenheit wiedergibt: es unterliegt insofern der Kritik und kann berichtigt werden. Es ist als solches nicht die Stimme der (allein maßgebenden) vetustas. Anders die allgemeinen Konzilien einer ferneren Vergangenheit. Durch sie spricht kraft der erfolgten Rezeption die vetustas ebenso wie durch den Konsens der von der Kirche rezipierten Väter (der mit dem allgemeinen Konzil auf gleicher Linie steht: velut magistrorum concilium): das semper und das ab omnibus liegt vor (vgl. oben Anm. 8), Commonit. XXVII, XXVIII, § 39, 40, XXIX § 41. Die alten allgemeinen Konzilien sind entscheidende Autorität (wie die „Väter", die alten bereits anerkannten Lehrer der Christenheit). Was ihnen verbindliche Kraft gibt, ist die inzwischen erfolgte Rezeption. Nur die Konzilien der Vergangenheit, denen bereits die Anerkennung seitens der ganzen Christenheit zuteil geworden ist, besitzen Zeugniskraft für das ab omnibus (semper) und darum für die kirch-

der Kirche" um eine religiöse Frage, in dem Beschluß über den Kanon (Dogma, decretum) um Beschluß (genauer: um ein Zeugnis) über den Willen Gottes, also um etwas menschlich nicht zu Beschließendes handelt, ist jede formal verbindliche Beschlußgewalt unmöglich. Der Kanon soll für das religiöse Leben (die Kirche im religiösen Sinne) gelten und muß daher aus religiösen Gründen verbindlich sein: er muß sich in dem Volke Gottes tatsächlich durchsetzen als Wort aus dem Geiste Gottes.

Es gibt neben der Synode lehrbegabte Einzelne, deren Stimme für die Kirche Christi von religiösem Wert ist: es gibt Kirchenlehrer (doctores ecclesiae), die großen Sprecher, die großen Theologen der Christenheit. Die Frage nach dem Kanon ist eine religiöse, eine theologische Frage. Die großen Theologen sind darum zugleich die großen Kirchenrechtslehrer der altkatholischen Christenheit. Zu den großen Theologen gehören Bischöfe, aber nicht bloß Bischöfe [19]. Unter den Bischöfen ragt als Autorität der römische Bischof hervor. Hinter ihm stehen die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus, auf welche die Gewohnheit der römischen Kirche zurückgeht. Seine Stimme ist von dem größten Gewicht. Er selbst nimmt die unbedingte Gültigkeit seiner Lehrentscheidungen in Anspruch. Aber seine Gewalt ist in ihrem Wesen keine andere, als die der übrigen Bischöfe [20]. Sie ist Lehrgewalt, nicht Gesetzgebungs-

---

liche Wahrheit. Die Gegenwart hat außer der heiligen Schrift keine unfehlbare Lehrinstanz (das lehrt Vincentius ebenso wie Augustin). Auch das allgemeine Konzil muß erst Überlieferung (Tradition, vetustas) geworden sein, d. h. das Siegel der Rezeption empfangen haben, um die Lehrentwicklung bindend zu beherrschen. — In der morgenländischen Kirche gibt es noch heute kein unfehlbares Konzil als gegenwärtige Verfassungseinrichtung des Kirchenrechts, eine Tatsache, die allein schon genügen würde, den Satz des Textes zu beweisen. Die alten, d. h. die bereits vor langem rezipierten allgemeinen Konzilien gelten für unfehlbare Quellen der Wahrheit. Aber ein der Gegenwart angehöriges, durch sich selber die Kirche Christi bindendes, unfehlbares Organ der Kirche gibt es nicht: ein unfehlbares allgemeines Konzil ebensowenig wie einen unfehlbaren Papst (ganz wie nach Vincentius von Lerinum). Das ist das in Wahrheit Altkatholische, von der griechischen Kirche (nicht von dem heutigen „Altkatholizismus") unverändert Bewahrte.

[19] Augustin, Contra Julianum, Lib. II cap. 10 § 33 (Migne tom. 44 p. 697): als Autoritäten werden zitiert sacerdotes Irenäus, Cyprianus, Reticius, Olympius, Hilarius, Ambrosius, Gregorius, Innocentius, Joannes, Basilius, quibus addo presbyterum, velis nolis, Hieronymum. Lib. III cap. 17 § 32 p. 719 noch einmal dieselben Namen. Die Bischöfe kommen hier nicht als Bischöfe, sondern als Kirchenlehrer (doctores ecclesiarum) in Betracht, vgl. Contra Juliani responsionem Lib. I cap. 59, Migne tom. 45 p. 1080.

[20] In der Autoritätenreihe Augustins (oben Anm. 19) steht Papst Innozenz I. mitten unter anderen Bischöfen. Entsprechend verfährt Papst Gelasius I. De

gewalt. Sie ist die Gewalt eines großen Theologen, nicht die eines Monarchen der Kirche Christi. Kaiser Konstantin begehrte eine allgemein anerkannte Autorität, um die Glaubensspaltung zu beseitigen. Er veranlaßte aber nicht etwa den Papst zu einer Lehrentscheidung. Er berief ein allgemeines Konzil. Das allgemeine Konzil war mehr als der Papst[21]. Einen unfehlbaren Papst gab es nicht. Der

---

recipiendis libris v. J. 495. 496 cap. 3 (Jaffé Nr. 700, Thiel, Epistolae Rom. pont. tom. I, 1868, p. 457, 458): Die Dekretalen der Päpste reihen sich den Schriften der als Kirchenlehrer anerkannten Bischöfe und dem tractatus omnium orthodoxorum patrum als gleichwertig („item") an. Der Papst ist ein Kirchenlehrer neben anderen. Vgl. auch die römische Synode vom Jahr 962 c. 3 (Mansi tom. XVIII p. 463): ecclesiastica statuta et privilegia ab apostolis et reliquis magistris ecclesiae tradita serventur.

[21] Gerade das ist die Meinung Augustins. Als die Stelle, welche in Einklang mit der consuetudo die Wahrheit außer Zweifel setzt, nennt er nur das allgemeine Konzil, nicht den Papst, oben Anm. 17. Von entscheidender Bedeutung ist seine grundsätzliche Erörterung über das Machtverhältnis der Lehrautoritäten, De baptismo lib. II cap. 3 (Migne tom. 43 p. 128): Quis autem nesciat sanctam scripturam canonicam, tam veteris quam novi testamenti, certis suis terminis contineri eamque omnibus posterioribus episcoporum litteris ita praeponi, ut de illa omnino dubitari et disceptari non possit, utrum verum vel utrum rectum sit quidquid in ea scriptum esse constiterit: episcoporum autem litteras quae post confirmatum canonem vel scriptae sunt vel scribuntur, et per sermonem forte sapientiorem cujuslibet in ea re peritioris et per aliorum episcoporum graviorem auctoritatem doctioremque prudentiam et per concilia licere reprehendi, si quid in eis forte a veritate deviatum est: et ipsa concilia, quae per singulas regiones vel provincias fiunt plenariorum conciliorum auctoritati quae fiunt ex universo orbe christiano, sine ullis ambagibus cedere: ipsaque plenaria saepe priora posterioribus emendari (vgl. oben Anm. 16). Die Instanzen treten auf: die Schrift, einzelne Bischöfe (Kirchenlehrer), Konzilien. Nur die Schrift ist unfehlbar. Jeder einzelne Bischof und jedes Konzil kann auf Grund besserer Erkenntnis (cognoscitur quod latebat) berichtigt werden, nur daß es in christlicher Liebe geschehe (cum charitate christiana). Aber es wird ein Unterschied gemacht. Dem einzelnen Bischof gegenüber gilt jede Kritik, auch die des (verständigeren) Einzelnen. Der Schluß eines Konzils aber kann nur durch ein Konzil berichtigt werden: der eines örtlichen Konzils durch ein allgemeines Konzil (das allgemeine Konzil geht schlechtweg vor, mag es älter oder jünger sein), der Schluß eines allgemeinen Konzils nur durch ein jüngeres gleichfalls allgemeines Konzil. Für den Papst wird keine Ausnahme gemacht. Er steht grundsätzlich nicht anders als jeder einzelne Bischof. Er kann, wenn er von der Wahrheit abirrt, von jedem Einzelnen berichtigt werden. Das war denn auch der Standpunkt Augustins z. B. im pelagianischen Streit (Reuter a. a. O. S. 307 ff.). Die konziliare Entscheidung steht im Range höher als der Papst: gegen einen Konzilsschluß ist der Widerspruch des Einzelnen grundsätzlich ausgeschlossen. Den höchsten Rang nimmt das allgemeine Konzil ein, nicht der Papst. Demgegenüber hat es wenig zu sagen, wenn Augustin gelegentlich die in seinem Sinne ausgefallene päpstliche Entscheidung für „des Streites Ende" erklärt (mit

Papst ist nicht das Volk Gottes (die Ekklesia). Wie könnte er das sein! Er ist ein Einzelner. Er ist ein Kirchenlehrer hohen Ansehens, aber nur ein Kirchenlehrer. Kein Kirchenlehrer ist die Kirche. Darum ist überhaupt kein Kirchenlehrer von heute für die Kirche Gottes maßgebend. Noch hat die Autorität der Kirche (Christenheit) mit seiner Lehre sich nicht verbündet. Nur die von der katholischen Christenheit bereits anerkannten, mit ihrer Lehre rezipierten Kirchenlehrer der Vergangenheit, die „Kirchenväter", sind die über die „katholische Wahrheit" entscheidende Autorität. Das gilt wie dem allgemeinen Konzil (vgl. Anm. 18), so auch dem Papst gegenüber. Die vetustas, das Altkatholische ist das Apostolische. Über die vetustas hat keiner der heute lebenden Kirchenlehrer Gewalt, der Papst so wenig wie ein anderer. Daß eine Entscheidung im Sinne

---

Bezug auf den pelagianischen Streit Sermo 131 c. 10, Migne tom. 38 p. 734: Jam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicum: inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est: utinam aliquando finiatur error! Dazu Reuter S. 323). Der Spruch des Papstes ist nach Augustins Überzeugung unanfechtbar, weil er mit afrikanischen Konzilsschlüssen und vor allem mit der uralten kirchlichen Gewohnheit der Kindertaufe (vgl. oben Anm. 10) übereinkommt. Vgl. im übrigen Reuter, S. 291 ff. — Ganz auf dem gleichen Standpunkt steht Vincentius von Lerinum. Die Stimme der Vergangenheit (vetustas), welche letztlich über das Katholische und damit über die religiöse Wahrheit entscheidet, spricht nicht durch die alten Päpste, sondern durch die (alten, bereits rezipierten) allgemeinen Konzilien (universalis concilii decreta), sodann durch den „konzilähnlichen" Konsens der „Väter"; kein einzelner Zeuge, quamvis ille sanctus et doctus, quamvis episcopus, quamvis confessor martyr, ist für sich allein maßgebend, wenn er vom Konsens der Väter abweicht, Commonit. XXVII, XXVIII § 39, 40; XXIX § 41. Für den Papst wird keine Ausnahme gemacht. Der Papst für sich allein ist nichts ohne den Konsens der Väter. Der römische Bischof erscheint auch bei Vincentius als Autorität. Aber nur um ihn als Zeugen dafür zu haben, daß die vetustas entscheidet, daß nihil novandum, nisi quod traditum est (Commonit. VI, vgl. oben Anm. 18). Ganz in der gleichen Rolle tritt der Papst noch einmal auf in der Schlußausführung des Ganzen: daß der Konsens der „Väter" entscheidet und jede Neuerung abzulehnen ist, bestätigt das Konzil von Ephesus (XXIX—XXXI). Das genügt „vollauf" zur Beweisführung. Damit aber „dieser Fülle gar nichts mangele", werden „zuletzt" auch zwei Päpste aufgeführt, die den Grundsatz bekräftigen: desinat incessere novitas vetustatem (XXXII). Das Hauptgewicht fällt auf das Konzil und paulinische Beweisstellen (XXXIII): quodsi neque apostolica definita (Paulus) neque ecclesiastica decreta (Konzil von Ephesus) temeranda sunt (diese beiden Instanzen geben den Ausschlag) — necesse est profecto omnibus deinceps catholicis — ut sanctae sanctorum patrum fidei inhaereant ,— novitates detestentur. Damit ist der Verfasser am Ende. Papst und Konzil sind von Gewicht. Das allgemeine Konzil ist von größtem Gewicht. Aber Papst und Konzil müssen sich selbst die Unfehlbarkeit absprechen. Sie müssen bestätigen, daß den Vätern die höchste Lehrautorität gebührt.

der vetustas ist, kann nur durch das Verhalten der katholischen Christenheit, durch die Rezeption, den consensus ecclesiae klargestellt werden: die Christenheit ist unfehlbar, nicht der Papst, noch ein Konzil [22].

Diese Tatsache ist mit der anderen gleichbedeutend, daß es für die altkatholische Kirche kein kanonisches Gesetzesrecht gibt. Niemals ist das kanonische Recht mit dem Beschluß einer kirchlichen Machtstelle fertig. Niemals gilt es kraft der Gewalt seines Urhebers. Wer im Einzelfall sein Urheber war, ob der Papst oder ein anderer Kirchenlehrer, ob ein allgemeines oder ein örtliches Konzil, ist grundsätzlich gleichgültig. Wenn nur die gemeinchristliche (katholische) Überzeugung und Übung, die consuetudo der Kirche Gottes diesem Satz zur Seite steht: dann ist er Kanon der Kirche Gottes. Sonst nicht! Wenn die Kategorien des weltlichen Rechts anwendbar wären, so müßte man sagen: alles kanonische Recht ist für die altkatholische Kirche grundsätzlich Gewohnheitsrecht. Aber es wäre irreführend, das altkanonische Recht seinem Wesen nach mit weltlichem Gewohnheitsrecht oder mit genossenschaftlich gültigem („kirchliches" Recht erzeugendem) Herkommen in eine Linie zu setzen. So wenig kraft der Macht eines Gesetzgebers, so wenig gilt das altkanonische Recht kraft der Macht einer volklichen oder körperschaftlichen Gemeinschaft. Es gilt lediglich aus religiösen Gründen: um Gottes willen, um der Offenbarung göttlichen Geistes willen, die in der consuetudo der ecclesia universalis beschlossen liegt.

Die Kirche Gottes empfängt ihr Recht und damit ihre gesamte Glaubens- und Lebensordnung unmittelbar von Gott (Christus). Das ist der altkatholische, aus dem Urchristentum stammende Grundgedanke. Das altkanonische Recht ist im vollen Sinn des Wortes

---

[22] Es ist das gleiche Ergebnis, zu dem auch Reuter in seinen Augustinischen Studien gelangt ist. Nur daß bei Reuter das altkatholische Prinzip fehlt, aus welchem der positive Satz von der Unfehlbarkeit der Christenheit als solcher sich ergibt. — Was für Augustin und Vincentius von Lerinum gilt, behauptet sich durch die ganze altkatholische Zeit. Noch in einer Glosse vom Ende des 12. Jahrhunderts (Schulte, Die Glosse zum Dekret Gratians, Abdruck aus den Abh. der Wiener Akad. Bd. 21, Wien 1872, S. 11) heißt es: dicitur ecclesia Christi congregatio fidelium; quare ecclesia nunquam in universo corpore suo errat, licet quandoque in aliqua persona erret; — non dicatur ab ecclesia factum, quod ab ipsa universitate non fit (die universitas ist die Gesamtheit aller Christen, die congregatio fidelium); sed licet papa erraverit, qui et per haeresim judicari potest, non tamen ecclesia Romana sive apostolica, quae catholicorum collectio intelligitur (mit der ecclesia Romana sive apostolica ist, wie die hinzugefügte Erläuterung beweist, die römisch-katholische Christenheit, catholicorum collectio, gemeint).

geistliches, unmittelbar aus dem Geist Gottes geschlossenes Recht.

Die Christenheit auf Erden, die Gesamtkirche (ecclesia universalis) ist im Altkatholizismus ohne ein ihr rechtlich gebietendes sichtbares Oberhaupt. Sie hat keine sie zu einer rechtlichen Einheit zusammenfassende körperschaftliche Verfassung. Sie ist der Körper Christi und gerade darum, wie nach urchristlicher, so auch nach altkatholischer Ordnung, keine Körperschaft. Niemand anders als Christus (Gott) selber kann sie regieren. Niemand anders als Christus (Gott) selber kann die Quelle ihres Rechtes sein. Die Formen menschlicher (weltlicher) Rechtserzeugung sind ausgeschlossen. Das geistliche (kanonische) Recht muß von der Kirche nicht als Körperschaft und Inhaberin rechtlicher Gewalt, sondern als Geistesträgerin und Inhaberin des göttlichen Wortes erzeugt sein.

Darum hat die Hervorbringung des altkanonischen Rechts nicht die Form der Gesetzgebung noch des echten Gewohnheitsrechts. Sie erfolgt in der Form der Lehre, der Didaskalia.

So ergibt sich, daß die Wissenschaft vom kanonischen Recht für den Altkatholizismus einen Teil der Theologie bedeutet [23].

---

[23] Die gesamte altkatholische Kanonistik hat nichts mit juristischer Art zu tun, wenngleich seit dem Ende des 9. Jahrhunderts Stellen aus den römischen Rechtsquellen in den Kanonensammlungen begegnen. Man vergleiche Hinkmar von Rheims, Burchard von Worms, Ivo von Chartres. Noch Gratian und die Dekretisten ältester Schicht (Paucapalea, Roland, Rufin: alle drei schreiben vor 1159) bringen die Behandlung des kanonischen Rechts unter theologische Gesichtspunkte, vgl. Maassen, Paucapalea, Wiener Sitzungsber. 1859, S. 45, 51, 53. Thaner, Die Summa magistri Rolandi (1874) S. XLI ff. und unten § 11 Anm. 1. Roland (Alexander III) macht insofern einen Unterschied zwischen kanonischrechtlichen und rein religiösen Fragen, als er die letzteren seinem Sentenzenwerk vorbehält; in seinem Stroma ex decretorum corpore carptum behandelt er, ein geborener Praktiker, nur die ad causarum tractatum bezüglichen canones (vgl. C. 33 qu. 3, Thaner S. 193: utrum sola contritione cordis possit quis Deo satisfacere, diese Frage wird ausgelassen; pro sui prolixitate ejusque quod ad causarum tractatum inutilitate eam ad praesens dimittimus atque sententiis inferendam et pertractandam reservamus). Im Stroma fehlt so gut wie völlig die ganze prima pars decreti (Ordination) und die tertia pars (de consecratione) sowie der tractatus de poenitentia. Trotzdem eröffnet auch das Stroma Rolands sich mit einer biblischen Betrachtung, die bestimmt ist, die harmonisierende Behandlung der canones in Gratians Dekret durch das Alte Testament zu rechtfertigen (vgl. Thaner S. XLIII). Trotz der mächtigen juristischen Gaben, die Roland als Papst entwickelte, hat er dennoch das Stroma gleich den Sentenzen als Theolog geschrieben, ebenso wie Gratian sein Dekret. Auch Rufin geht davon aus (Summa Rufini, Ausg. von Singer 1902, S. 404), daß rein religiöse (lediglich auf das innere moralische Verhalten bezügliche) Fragen, die Gratian heranzieht, nicht

Dem entsprechen die geschichtlichen Tatsachen. Es ist bekannt genug, daß das kanonische Recht bis zu den Tagen Gratians in den Händen der Theologen war. Der herrschenden Lehre erscheint das als etwas Äußerliches, Zufälliges, im Grunde Naturwidriges, Unrichtiges [24]. Es gilt für selbstverständlich, daß es sich zu allen Zeiten in der Kanonistik sachlich um eine juristische Wissenschaft handelte, die naturnotwendig mit den Hilfsmitteln römischer Rechtsbegriffe arbeitete [25].

---

eigentlich der scientia decretorum accomoda sunt, und er hat dementsprechend den tractatus de poenitentia nur ganz kurz behandelt (S. 501—503). Aber trotzdem geht auch er als Theolog an sein Werk, Summa S. 9: das römische Recht (jus forense) wird nur berücksichtigt, soweit die necessitas es fordert, tum quia talium (des weltlichen römischen Rechts) non sumus conscii (hier fehlt dem Rufin die fachmännische Bildung), tum etiam quod huic rei incumbere in hoc prolixo volumine theologis perditio est. Die Bildung, die Begriffswelt, mit welcher er seinen Stoff bewältigen will, ist die theologische. Wenn diese Männer die Wissenschaft von den canones der Lehre von rein religiösen Dingen (von Gott, Christus, Bußsakrament u. dgl.) gegenüberstellen, so ist die Meinung nicht, daß jene Wissenschaft (die kanonistische) keine Theologie, sondern nur daß sie praktische Theologie, d. h. einen besonderen Zweig der Theologie, bedeute. Dementsprechend wird die Kanonistik noch von dem nach 1170 schreibenden Anonymus, der die Summa Rufins stark benutzt hat, ausdrücklich als Teil der Theologie bezeichnet, Singer, Rufin S. CLV: palam est summam quandam totius theologice pagine contineri in hoc libro (im Dekret Gratians), nec hunc librum perfecte scienti deesse posse universitatis sacre pagine notitiam. Deutlicher kann der Standpunkt der altkatholischen Kanonistik nicht ausgesprochen werden.

[24] Singer in seiner Ausgabe der Summa Rufini S. LXVI Anm. 5 bemerkt (an Denifle, Die Universitäten des M.A., Bd. 1 S. 303, 757 sich anschließend): Kanonistik und Theologie können gleichermaßen Theologica Pagina genannt werden, „wenn es nicht darauf ankommt, die beiden Disziplinen in Gegensatz zu stellen“. Merkwürdig! Soweit es nicht darauf ankommt, Jurisprudenz in Gegensatz zur Medizin zu stellen, kann also die Jurisprudenz auch Medizin genannt werden. Man weiß mit der geschichtlichen Tatsache nichts anzufangen. Vom neukatholischen Standpunkt (den die gesamte Literatur einnimmt) erscheint der Altkatholizismus als unbegreiflich.

[25] So hat v. Schulte, Gesch. d. Quellen u. Lit. des kan. Rechts, Bd. 1 (1875) S. 29 einen Abschnitt über „die kanonistische Jurisprudenz vor Gratian“. — I. de Ghellinck handelt in den Etudes, Revue fondée en 1856 par des pères de la compagnie de Jésus, tom. 129 (Paris 1911) p. 172 ff., 486 ff. von Théologie et droit canon, d. h. von der Wechselbeziehung der theologischen und der vermeintlich von vornherein juristischen kanonistischen Wissenschaft. Die alten Kanonensammlungen sind ihm recueils juridiques; sie haben, soweit sie kirchenrechtlichen Inhalts sind, la note juridique; nur merkwürdig, daß diese alten Sammlungen durchweg les deux sciences (Theologie und Kanonistik) betreiben, daß sie collections canonico-théologiques bedeuten, deren Wesen ist: mêler fortement théologie et droit canon (vgl. p. 192, 193, 486, 489). Das ist alles genau im Sinn der herrschenden Lehre. Von Ivo von Chartres heißt es, weil er die bekannten Kanonen-

Aber gerade das Wesen des altkanonischen Rechts kommt darin zum Ausdruck, daß seine Wissenschaft nicht juristische, sondern theologische Wissenschaft war.

Vor allem: dem im vorigen dargelegten Wesen des alt kanonischen Rechts entspricht das Wesen des Gratianischen Dekrets, dessen richtige Würdigung für das Verständnis der Entwicklung des kanonischen Rechts entscheidend ist.

Die ausnahmslos herrschende Auffassung geht dahin, daß Gratian als der große Jurist die Wissenschaft des kanonischen Rechts von der Theologie trennte, um sie (endlich!) als „eigene Disziplin", selbstverständlich als juristische Disziplin zu begründen[26]. Die Meinung eines so gelehrten Kanonisten wie Schulte (dem andere gefolgt sind), geht dahin, daß Gratian seinem ganzen Werk einen juristischen Grundgedanken gab, indem er seiner Darstellung die Einteilung des Rechts in jus quod pertinet ad personas, res, actiones zugrunde legte: das Institutionensystem Justinians erschien als das gegebene System auch für die kanonistische Wissenschaft[27].

sammlungen verfaßt hat, p. 193: en sage jurisconsulte qu'il était; p. 502: um die Widersprüche der canones zu beseitigen hat Ivo un double principe, qu'Yves, en juriste qu'il était, empruntait sans doute au droit romain, celui de la rigueur et celui de la miséricorde, le droit strict et l'équité (in Wahrheit beruft Ivo dafür, daß in den widersprechenden canones dort die Strenge des Prinzips, hier erbarmende Gnade zum Ausdruck komme, sich nicht auf das römische Recht, sondern auf das Psalmenwort, welches die Gnade ebenso wie die Gerechtigkeit Gottes preist, Migne Patrol. Lat. tom. 161 p. 47)! Dabei besitzt de Ghellink eine ausgezeichnete Kenntnis der aus der altkatholischen Zeit stammenden Sammlungen. Seine Mitteilungen aus diesen meist noch heute ungedruckten Kanonensammlungen sind von großem Wert, vgl. unten Anm. 28. Aber den Sinn der Tatsachen, die er selber herausstellt, sieht er nicht.

[26] Vgl. z. B. Friedberg, KR., 6. Aufl. 1909, § 40.

[27] Vgl. v. Schulte, Gesch. der Quellen u. Lit. des kanon. Rechts, Bd. 1 (1875) S. 62. Ihm schließen sich an z. B. L. Saltet, Les réordinations (1907) p. 290 not. 1; de Ghellinck p. 486. Schultes Meinung beruht wahrscheinlich auf der erst nach 1170 geschriebenen anonymen Summa, die er irrtümlich für die Summa Rufins hielt. Dort heißt es (vgl. v. Schulte a. a. O. S. 245. 246): das jus forense (das römische Recht) vertitur circa tria: personas, res, actiones, ebenso handelt das jus ecclesiasticum de personis, item de rebus; allerdings de actionibus non agit jus ecclesiasticum, quia de his plenarie et sufficienter agitur in legibus. Die Wertlosigkeit dieser Äußerung ergibt sich unmittelbar aus ihrem Inhalt: das Ganze zerfällt in drei Teile, aber „der dritte Teil fehlt". Mit der großen unter Alexander III. sich vollziehenden Wendung der Dekretistenschule zur Jurisprudenz hängt es zusammen, daß Gratians System bald nicht mehr verstanden wurde. Schon Rufin (der kurz vor Alexanders III. Regierungsantritt schrieb (vgl. Singer in seiner Ausgabe S. LXXVIII), gibt in seiner Summa (Singer S. 5, 196) die wenig zutreffende Formel: Gratian handle im ersten Teil von den ministeria,

In Wahrheit ist Gratians Dekret die letzte und zugleich die mächtigste Bearbeitung des kanonischen Rechts in altkatholischem Stil. Es bedeutet die Vollendung und zugleich das Ende der Behandlung des kanonischen Rechts als eines Gegenstandes der Theologie. Im Mittelpunkt wie des katholischen Christentums, so des altkatholischen Kirchenrechts steht das Sakrament. In allen älteren kanonistischen Sammlungen spielt darum die Lehre von den Sakramenten eine hervorragende Rolle [28]. Das ist es, was bei Gratian in vollkommenstem Maße durchgeführt worden ist. Gratians Darstellung beruht auf der Reihenfolge der das Kirchenleben beherrschenden Sakramente. Darin besteht sein System.

Daß das letzte Drittel des Dekrets (Causa 27—36 der secunda pars und die ganze tertia pars) den Sakramenten gewidmet ist, haben schon die Dekretisten bemerkt [29]; es treten hier nacheinander auf: Ehe (dabei eingeschoben die Buße), Kirchenweihe [30], Eucharistie, Taufe, Firmung. Aber die voraufgehenden zwei Drittel des Dekretes, welche doch das Hauptstück des Ganzen bilden, in denen von der Kirchenverfassung (prima pars) und sodann von der Kirchengewalt (secunda pars bis causa 26), nämlich vom kirchlichen Strafrecht und Verfahren, bei Gelegenheit auch von einigen anderen Stücken wie Kirchengut, Testamenten, Klosterwesen, päpstlichen Privilegien die Rede ist, wovon handeln sie?

Gratian selber gibt uns darüber unzweideutige Auskunft. Nach einer Einleitung über die kirchlichen Rechtsquellen (dist. 1—20) [31] folgt (dist. 21—20) die Lehre von der Ordination [32]. Dieser Abschnitt der prima pars wird von Gratian als tractatus ordinandorum

---

im zweiten von den negotia, im dritten von den sacramenta. Das ist häufig nachgeschrieben worden. Oder man sagte: Gratians Werk enthalte triplex genus documenti: morale, judiciale, sacramentale. Vgl. die Mitteilungen von v. Schulte. Die Glosse zum Dekret Gratians (Denkschriften der Wiener Akad., Bd. 21, 1872) S. 7, 40; v. Schulte, Z. Gesch. d. Lit. über das Dekret Gratians, Erster Beitrag (Wiener Sitzungsber. 1870) S. 42, 43; Zweiter Beitrag, S. 2, 8, 28 und unten Anm. 37. Beide Formeln bezeugen gleichermaßen wenig Klarheit über das Gratianische System, das wir trotzdem nicht bloß aus Gratian selber, sondern auch durch das Zeugnis der ältesten Dekretistenschule festzuhalten imstande sind, vgl. unten.

[28] Vgl. die Zusammenstellung von de Ghellinck (oben Anm. 25).

[29] Vgl. Anm. 27.

[30] Die Unterscheidung von Sakramenten und bloßen Sakramentalien ist dem Altkatholizismus und so auch Gratian unbekannt. Vgl. unten § 20.

[31] Dieser erste Abschnitt wird von Gratian als principium bezeichnet, § 1 vor c. 27 C. XI qu. 1: require in principio ubi differentia designatur inter jus naturae et jus constitutionis (Gratian bezieht sich damit auf seine Ausführung in dist. 8).

[32] Gratian in seinem § vor C. 1 dist. 81: Hec de ordinandis et ordinatoribus etc., vgl. Anm. 34.

bzw. als capitulum de ordinatione clericorum bezeichnet[33]. Aber die Lehre von der Ordination der Kleriker ist trotzdem mit dist. 80 noch nicht zu Ende. Es folgt von dist. 81 an ein „Epilog", der den Schluß, der prima pars (dist. 81—101) ausfüllt (Eigenschaften des Ordinationsempfängers) und auch noch die erste Causa der secunda pars in sich begreift (Lehre von der simonistischen Ordination, die Anlaß gibt, die große Frage nach der Gültigkeit der von Exkommunizierten, Häretikern, Schismatikern gespendeten Sakramente zu erörtern)[34]. Erst am Ende der ersten Causa wird ein Abschluß gemacht und etwas Neues angekündigt: kirchliches Strafrecht und Prozeßverfahren[35]. Aber auch dieser große Abschnitt von der kirchlichen Disziplin (C. II—XXVI)

---

[33] Gratian vor c. 6 C. I qu. 7: require supra in tractatu ordinandorum; nach c. 40 C. XVI qu. 1: supra in tractatu ordinandorum; nach c. 43 C. XXVII qu. 1: in capitulo de ordinatione clericorum.

[34] Gratian im Beginn von dist. 81: Hec de ordinandis et ordinatoribus atque de singulorum graduum distinctionibus et offitiis dixisse nos sufficiat (mit diesen Worten wird rückblickend der Inhalt von dist. 21—80, d. h. der Inhalt des in diesem tractatus ordinandorum geschilderten Kirchenverfassungsrechts wiedergegeben). Verum quia aliquantulum diffusius in hoc immorati sumus, precedentibus coherentia quedam sub epilogo ad memoriam subiciamus. Debet autem ordinandus in episcopum, ut apostolus scribit, esse sine crimine —. Am Schluß von dist. 101: Hactenus de electione et ordinatione clericorum tractavimus (Inhalt von dist. 21—101). Nunc ad symoniacorum ordinationes transeamus, et ut facile liqueat, quid super hac heresi sanctorum patrum decrevit auctoritas, causa deducatur in medium, cujus negotium et de scienter a symoniacis ordinatis et de ignoranter a symoniacis consecratis et de ordinationibus, que per pecuniam fiunt, contineat (Inhalt von C. I). Mit den Causae beginnt also sachlich kein neuer Abschnitt, sondern nur, um der Erleichterung des Verständnisses willen, eine andere Art der Darstellung zunächst desselben Stoffes wie vorher: der Epilog zum tractatus ordinandorum wird in C. I noch fortgeführt. Dementsprechend gehörte bei der Verteilung des Dekrets, über welche Stephan von Tournai in seiner Summa (herausg. von v. Schulte 1891), in der praefatio S. 6 und im Eingang von C. XIII (S. 217) berichtet, die Causa I mit zur prima pars.

[35] Gratian nach c. 23 C. I qu. 7: Breviter ostendimus, qui revertentes ab heresi in suis ordinibus valeant recipi vel qui non; nunc autem queritur de his qui ab hereticis ordinati sunt — utrum in eodem ordine iterum valeant ordinari? Das wird in c. 24—26 beantwortet und dann am Schluß der C. I von Gratian fortgefahren: His breviter premissis ad ea veniamus, que ecclesia severitate disciplinae parata est ulcisci, quibus accusantibus vel testificantibus quilibet sint convincendi; quo judice quisque debeat dampnari vel absolvi; si causa viciata fuerit quo modo possit sublevari; si accusatores defecerint, an reus sit cogendus ad purgationem. Et ut facilius pateat quod dicturi sumus, exemplum ponatur sub oculis, in quo auctoritates hinc inde controversantes distinguantur —. Mit diesen Worten soll der Inhalt von C. II—XXVI umschrieben und die Art der Darstellung (an Beispielen) begründet werden.

mit seinem Beiwerk (Kirchengut, Klosterwesen usw.) ist Ausführung des Programms, welches Gratian für die Lehre von der Ordination sich gesetzt hat. Zu Gratians Zeit ist die kirchliche Gerichtsbarkeit noch weitaus an erster Stelle nur erst Gerichtsbarkeit über Kleriker (erst mit Alexander III setzt die Weltherrschaft auch der kirchlichen Gerichtsbarkeit ein). So gehört die Lehre vom kirchlichen Strafrecht und Gerichtsverfahren der Lehre vom Klerus an, als ein zweiter „Epilog" zum capitulum de ordinatione [36]. Das gesamte Recht von der Kirchenverfassung (Stufen der Ämter vom Papst bis zum letzten Kleriker) und von der Kirchengewalt (Strafgewalt, Gerichtsgewalt) gehört für Gratian sachlich, sei es unmittelbar, sei es mittelbar, zum tractatus ordinandorum. Nicht bloß die prima pars, sondern auch das Hauptstück der großen secunda pars (C. I—XXVI), also zwei Drittel des gewaltigen Werkes, sind dem Sakrament der Ordination gewidmet. Dann folgen im letzten Drittel die anderen Sakramente [37].

[36] Vgl. den Plan der Darstellung, den Gratian in seinem § vor c. 4 dist. 25 entwickelt: Nunc autem (nachdem in dist. 21 bis dist 25 c. 3 von den Stufen und Formen der Ordination und von der Prüfung der zu Ordinierenden gehandelt worden ist) per singulos gradus ordine recurrentes, (1) qui, ex quibus ordinibus, in quem gradum conscendere possint (das ist das Thema von dist. 25 c. 4 bis dist. 101, vgl. die Einleitung von dist. 60: ostensum est, qui possint ad sacerdotii ordinem promoveri, et qui non; nunc autem considerandum est, ex quibus ordinibus in archipresbiterum vel prepositum vel episcopum vel archiepiscopum sint eligendi); (2) qui post lapsum valeant reparari vel non (Thema von C. I); (3) quibus culpis a proprio gradu mereantur dejici, quo accusante, quibus testificantibus possint convinci, cujus sententia sint solvendi vel dampnandi breviter (Gratian bezeichnet seine Ausführungen beständig als „kurz", auch wenn sie noch so lang sind) consideremus (Thema von C. II—XXVI, vgl. oben Anm. 35 die Schlußworte von C. I). Die kirchliche Gerichtsbarkeit wird von Gratian mit der Gerichtsbarkeit über Kleriker gleichgesetzt und wird deshalb, wie hier (3) ausdrücklich gesagt wird, in die Lehre von der Ordination mit einbezogen.

[37] Das ist es, was die älteste, noch theologisch gerichtete Dekretistenschule bestätigt. An ihrer Spitze die unmittelbare Schule Gratians, Paucapalea. In der praefatio zu seiner Summa (herausg. von v. Schulte, 1890) S. 3 heißt es: Quae omnia tam conciliorum quam sanctorum patrum decreta communem habent materiam, ecclesiasticos videlicet ordines et dignitates atque earum causas. Hier wird das ganze kanonische Recht schlechtweg mit dem Recht von der Ordination gleichgesetzt. Genauer wird der Gedanke Gratians von Paucapalea im Eingang von Causa XXVII (S. 110) wiedergegeben: de prima decretorum parte de spirituali conjugio, videlicet inter sponsum et sponsam ecclesiam, id est inter clericos et ecclesiam, qualiter contrahatur, qualiter inter eos possit fieri divortium, qua poena sint feriendi qui matrimonium violant spirituale, et de reparatione eorum post lapsum pleniter tractatum est (dieses erste Thema, die Lehre von der Ordination, ist also erst jetzt, mit Causa

Was ist für Gratian das kanonische Recht? Das Recht der Sakramente. Was sind Kirchenverfassung und Kirchengewalt? Ausstrahlungen des Rechts vom Sakrament der Ordination.

XXVI, beendigt). Nunc de corporali matrimonio, ut est carnalis conjunctio tractare decernit. — Roland teilt sein Stroma in zwei ungefähr gleich große Hälften. Die erste Hälfte (Thaner S. 5—112) umfaßt die Prima pars des Dekrets (nur in Form kurzer Inhaltsangaben) und Causa I—XXVI. Dann eine neue Seite (also starke Betonung des Einschnitts), und es folgt unter der Überschrift De conjugio die zweite Hälfte (Thaner S. 113—234), Causa XXVII bis XXXVI: von der Ehe wird also bei Roland verhältnismäßig bedeutend eingehender gehandelt als bei Gratian. Der tractatus de poenitentia wird ausgelassen, um in Sentenzen behandelt zu werden (vgl. oben Anm. 23). An der Spitze dieser zweiten Hälfte wird der Inhalt der ersten Hälfte (also der prima pars und der secunda pars bis C. XXVI) mit den Worten wiedergegeben (Thaner S. 113): Pertractatis his quae spectant ad dignitatem ecclesiarum, electionem et ordinationem clericorum nec non ad eorum depositionem et restaurationem, ad tractatum matrimonii magister Gratianus accedit. Die Inhaltsangabe Rolands entspricht genau dem in Anm. 36 angezogenen § Gratians zu c. 4 dist. 25. Auch die Lehre vom Strafrecht und der Gerichtsbarkeit ist bei Roland ein Stück der Lehre von der Ordination. Auch für den Magister Roland fällt noch das kirchliche Gerichtsverfahren in der Hauptsache mit depositio et restauratio der Kleriker zusammen. Daher bildet bei ihm alles bis zur C. XXVI, die ganze Prima pars mit eingeschlossen, die erste Hälfte seines Werks (den Traktat von der Ordination). Als zweite Hälfte folgt dann der tractatus matrimonii. Die Eigenart Rolands besteht darin, daß er in seinem Stroma nur zwei Sakramente (Ordination und Ehe) behandelt, während bei Gratian noch fünf weitere Sakramente auftreten: Buße, Kirchweihe, Eucharistie, Taufe, Firmung. Diese anderen Sakramente haben mit dem causarum tractatus verhältnismäßig geringen Zusammenhang, während Ordination und Ehe im Mittelpunkt der praktischen Fragen stehen, denen Roland sein Stroma gewidmet hat; die rein religiösen Fragen behält er seinen Sentenzen vor. — Am ergiebigsten äußert sich Stephan von Tournai in seiner Summa zum Dekret (v. Schulte, Die Summa des Stephanus Tornacensis, 1891), die nach der (kurz vor 1159 verfaßten) Summa des Rufin in den sechziger Jahren des 12. Jahrhunderts, also zur Zeit der Anfänge Alexanders III geschrieben ist. Hier heißt es in der praefatio S. 6 in Anschluß an Rufin (vgl. oben Anm. 27), daß die prima pars des Dekrets mit Einschluß von Causa I von den ministeria, die secunda von den negotia, die tertia von den sacramenta handle. Im Eingang von Causa XXVII (S. 231) gibt er selbständig den bis dahin entwickelten Gedankengang Gratians mit den Worten wieder: Sicut laicorum ordine dignior est ordo clericorum, sic et sacramenta specialiter ad clericos pertinentia sacramentis ad laicos pertinentibus sunt digniora. Inde est, quod magister Gratianus majora minoribus praeponens, prius de sacramentis et negotiis clericorum diligenter tractavit, deinde ad illud sacramentum, quod praecipue celebratur a laicis, i. e. matrimonium, transitum facit. Daneben werden zwei andere Auffassungen zur Wahl gestellt: 1. Das Ehesakrament biete mehr Stoff zu schwierigen Fragen quam cetera sacramenta negotiave, quae mater ecclesia celebrat et observat: ideo prius de aliis sacramentis et negotiis in ecclesia contingentibus egit (Gratian), acturus a modo de matrimonio, quod majorem et prolixiorem inquisi-

Wohin gehört folgeweise die Lehre vom kanonischen Recht? Sie gehört zur *Lehre von den Sakramenten*. So gewiß aber die Lehre von den Sakramenten unter die Theologie fällt, so gewiß auch die Lehre vom kanonischen Recht: von der praktischen Macht und Handhabung der Sakramente.

Gratian schreibt als *Theolog*. Er kennt für seine Darstellung des kanonischen Rechts gleich dem gesamten Altkatholizismus *nur den religiösen* (theologischen) Gesichtspunkt. Das vom kanonischen Recht geregelte Leben der Kirche ist das *sakramentale* (geheimnisvolle) Leben Gottes mit seinem Volk.

Rechtsordnung für das Handeln Gottes (für das Sakrament) kann selbstverständlich in allen ihren Teilen nur von Gott selber stammende Ordnung sein. Das *gesamte* kanonische Recht, das Recht der Sakramente, muß *göttliches* Recht bedeuten. Das ist der altkatholische

---

tionem exigit; 2. die Auffassung des Paucapalea, daß Gratian zuerst von der geistlichen Ehe der Kleriker (der Ordination) und sodann von der fleischlichen Ehe der Laien handle. Der Grundgedanke bleibt immer derselbe: die sacramenta und die damit zusammenhängenden negotia sind das Thema des Dekrets. Das wird zum Schluß in der Pars III (S. 261) noch einmal wiederholt: sapientia — VII *principalia sacramenta* instituit, videlicet baptismum, eucharistiam, confirmationem, poenitentiam, unctionem extremam, ordinem, conjugium. *Quam causam magister Gratianus non obliquam attendens* hujus operis sui seriem trifariam digessit. Accessit, quod omnis et juris ecclesiastici speculatio partim moralis est, partim judicialis, partim sacramentalis (hier ist der Ursprung der oben Anm. 27 mitgeteilten zweiten Formel). Primum ergo quasi ad morum informationem ostendens, qui vel quales, ad quos ordines, per quos promovendi vel non; et in his constituti, ob quae delicta amovendi vel ex misericordia in eis tolerandi. *Et sic de sacramento ordinis pertractatum est.* Nec inconvenienter ab inde orditus est. Per sacramenta enim dignitatis (et) cum regulariter administrantur et judicia expediuntur et quae in moribus contra disciplinam ecclesiasticam obrepunt castigantur. Deinde judicialis speculatio eleganter est exposita (an die Lehre vom sacramentum ordinis schließt die Lehre von der geistlichen Gerichtsbarkeit sich an), in cujus serie congrua occasione se offerente *sacramentum conjugii et poenitentiae* expeditum est. Omnium ergo ecclesiasticarum causarum ab extra pulsantibus rumoribus complacatis, *reliquorum sacramentorum profunditas* hic (in der tertia pars) evolvitur. Die Wiedergabe des Gratianischen Gedankengangs leidet etwas durch die (um der drei Teile willen gemachte) Zutat von dem dreifach geteilten Inhalt: moralis, judicialis, sacramentalis. Trotzdem ist die Grundidee unzweideutig klar: die Reihenfolge der Sakramente bestimmt die Ordnung des Gratianischen Dekrets; das kanonische Recht (der Inhalt der decreta patrum) ist Sakramentsrecht. Die Späteren übernahmen nur die wenig glückliche Zutat Stephans hinsichtlich der drei Teile. Die Hauptsache, die grundsätzliche Beziehung des kanonischen Rechts auf die Sakramente, ward nicht mehr verstanden.

Gedanke, das ist geradeso der Gedanke Gratians und seiner Schule. Jus humanum oder jus fori ist das weltliche Recht; jus divinum oder jus poli ist das kanonische Recht [38]. Jus poli ist mit jus coeli, d. h. jus

---

[38] Gratian vor c. 5 dist. 11: nec sacris canonibus nec humanis legibus; vor c. 32 C. XI qu. 1: Sacris enim canonibus et forensibus legibus; c. 34 C. XI qu. 1 (Leo I.): melius expetet ecclesiasticum quam forense judicium; Gratian vor c. 3 C. XV qu. 1: pupillo et furioso in maleficiis subvenitur — quod non solum humanis sed etiam divinis legibus noscitur adprobatum. — Auszug des Omnibonus aus dem Dekret (um 1156), v. Schulte, Bonner Dekanatsprogramm 1892 p. 4: lex alia est humana, alia est divina. Lex humana consistit in codice Justiniani, in institutionibus, in autenticis, in digestis. Lex divina consistit in lege mosaica, in prophetis, in agiographis (Altes Testament), consistit etiam in evangelio et in epistolis (Neues Testament) et in expo itionibus (Erläuterungen der Väter) et canonicis sanctionibus. Loco legis mosaice habemus evangelium, loco prophetarum epistolas, loco agiographorum expositiones et canonicas sanctiones. — Der nach 1170 schreibende Anonymus (oben Anm. 23), Singer Rufin S. CXLIX: Antiquitate et tempore prius est jus forense et humanum quam jus ecclesiasticum et divinum; divinum vero dignitate prius est quam forense (vgl. denselben Schriftsteller bei v. Schulte Gesch. d. Quellen u. Lit., Bd. 1 S. 245, 249). Äußerungen dieser Art sind häufig; auch ist die Tatsache selbst bekannt, vgl. z. B. v. Schulte, Gesch. d. Quellen, Bd. 1 S. 30 Anm. 4; Wernz, Jus decretalium tom. I, ed. 3, Prati 1913, p. 59: Letzerer, der seine geschichtlichen Kenntnisse aus Schulte schöpft, äußert sich dahin, daß „schon“ (!) Rufin — gemeint ist der Pseudo-Rufin Schultes — jus divinum und kanonisches Recht gleichsetze. Der altkatholische Sprachgebrauch behauptet sich noch späterhin. Nicht bloß, daß für Alexander III. (Magister Roland) secundum canones gleichbedeutend ist mit secundum divinam legem (c. 11 X. de testam. 3, 26, vgl. c. 10 eod.). Noch von Innozenz IV. (c. 2 in VIto de privil. 5, 7) wird das studium juris canonici als studium juris divini bezeichnet, dem das studium juris civilis (des weltlichen Rechts) als studium juris humani gegenüber steht. — Mit jus divinum gleichbedeutend ist der Ausdruck jus poli (jus coeli), „Recht des Himmels“, der gleichfalls das gesamte kanonische Recht bezeichnet, im Gegensatz zum jus fori, dem weltlichen (menschlichen) Recht. Vgl. Gratian vor c. 8 C. II qu. 3: cum matrimonia hodie regantur jure poli, non jure fori (dazu Gratian nach c. 17 C. XXVIII qu. 1). Der Satz Gratians ist oft wiederholt worden (vgl. die Zusammenstellung von Belegen bei Sehling, Die Unterscheidung der Verlöbnisse, 1887, S. 109 Anm. 3). Er ist gleichbedeutend mit dem Satz der Summa Paris. (um 1170) bei v. Schulte, Zweiter Beitrag, Wiener Sitzungsber. Bd. 64, 1870, S. 39: matrimonium hodie non secundum leges fit, sed secundum canones. Bei Augustin ist mit dem Ausdruck jus coeli (poli) noch keine Rechtsordnung, sondern das bloß im Gewissen wirkende sittliche Gebot gemeint: das jus fori (das weltliche Recht) begründet die Rechtspflicht, während das jus coeli (poli) das um des Innenverhältnisses zu Gott willen zu beobachtende Verhalten regelt, vgl. Augustin, Sermo 355, 5, Migne PL. tom. 39 p. 1572: in potestate habebat episcopus non reddere, sed jure fori (von Rechts wegen konnte der Bischof das der Kirche Geschenkte behalten), non jure poli (coeli): kraft Liebespflicht mußte das Geschenkte, da dem Schenkgeber inzwischen Söhne geboren waren, zurückgegeben werden (die Stelle wird auch von

divinum, gleichbedeutend: das gesamte kanonische Recht ist wie für den Altkatholizismus so auch für Gratian vom Himmel, d. h. unmittelbar von Gott stammendes, weil auf das Leben mit dem Himmel (mit Gott) bezügliches Recht.

Alles kanonische Recht beruht darum für den Altkatholizismus nicht auf irgendwelcher Gewaltzuständigkeit, sondern ausschließlich auf Inspiration, auf der Geistbegabung, dem (von Gott gegebenen) Charisma der Päpste, der Konzilsväter, der Kirchenlehrer. Alles kanonische Recht ist unmittelbar von dem Geiste Gottes erzeugtes Recht [39], ist Wort Gottes, ist ausgestaltende, entfaltende Ergänzung zum Evangelium [40].

Gratian gebracht: c. 43 C. XVII qu. 4). Ebenso Sermo 392, 2 (Migne p. 1710): Non vobis licet habere uxores, quarum priores mariti vivunt; — adulterina sunt ista conjugia, non jure fori sed jure coeli: von Rechts wegen sind eure Ehen gültig, aber nach Gottes Ordnung sind sie Ehebruch. Die Eheordnung Gottes ist nach Augustin nur vor Gott wirksam, aber die Eheordnung Gottes ist es, die dann mit der Entfaltung der geistlichen Gerichtsbarkeit in eine zweite Art der Rechtsordnung sich verwandelte (aus dem jus poli entsprang wiederum jus fori). Das ist der Sinn des gesamten kanonischen Rechts: das dem Innenverhältnis zu Gott zugehörige religiöse Gebot zu einem Rechtsgebot umzugestalten.

[39] Pseudo-Damasus (Hinschius Decretales Pseudoisid. p. 21): violatores voluntoriae canonum graviter a sanctis patribus judicantur et a sancto spiritu, cujus instinctu ac dono dictati sunt, damnantur, quoniam blasphemare spiritum sanctum non incongrue videntur qui contra eosdem canones — agunt — contra eum agit, cujus nisu et gratia iidem sancti aediti sunt canones. — Idcirco norma sanctorum canonum qui sunt spiritu dei conditi — fideliter a nobis est scienda et diligenter tractanda, ne quoquo modo sanctorum patrum statuta absque inevitabili necessitate, quod absit, transgrediamur. Der Schluß stammt aus einem Brief Leos I. (Jaffé I Nr. 189: um 446). Beide Stellen, sowohl der Pseudo-Damasus wie der Brief Leos, kehren wieder bei Gratian c. 5 C. XXV qu. 1; c. 5 eod. qu. 2, so daß fünftes, neuntes und zwölftes Jahrhundert in diesem Zeugnis übereinstimmend zu Wort kommen. Die gleiche Anschauung tritt in unzähligen anderen Zeugnissen auf. Vgl. das Folgende.

[40] Zonaras, ein Zeitgenosse Gratians, sagt in der Vorrede zu seiner ἐξήγησις τῶν ἱερῶν καὶ θείων κανόνων (Rhalles u. Potles Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. 2, Athen 1852, S. 1): λόγους δὲ τοῦ θεοῦ εἰκότως ἄν τις καὶ τὰ τῶν θείων ἀποστόλων καὶ πατέρων λογίσαιτο διατάγματα. ἐπεὶ τῷ θείῳ πνεύματι ἐνηχούμενοι ἐκεῖνοι ταυτὶ διετάξαντο. Die „göttlichen Kanones“ können „billigerweise“ als „Gottes Wort“ bezeichnet werden, da sie von den „Aposteln und Vätern“ aus dem Geist Gottes heraus geschaffen sind. Gerade das ist die altkatholische Idee. Bei Gratian und seinen ersten Schülern kommt sie in der Form zum Ausdruck, daß die canones als Ergänzung des Evangeliums und der apostolischen Schriften aufgefaßt wurden. Vgl. Gratian im Anfang von dist. 51: criminosi sind von der Ordination ausgeschlossen (das hat der Apostel bestimmt); adjecit quoque sancta mater

Das Wesen des kanonischen Rechts ist, aus dem Worte Gottes ein äußeres Gesetz, aus dem Evangelium eine Rechtsordnung, aus der Gabe, die frohe Botschaft zu verkündigen (Lehrgabe, Schlüsselgewalt), zwangsweise Regierungsgewalt über das Volk Gottes hervorzubringen.

Das alles ist im altkanonischen Recht bereits am Werke. Es wird im neukanonischen Recht vollendet werden.

§ 11.

Das kanonische Recht des Neukatholizismus.

Das Dekret Gratians ist der altkatholische Teil des Corpus juris canonici. Nicht bloß durch das Alter der dort gesammelten Zeugnisse, sondern ebenso durch den Geist des Sammlers, der diese Zeugnisse mit sich selber und mit der Gegenwart von damals in Einklang brachte.

Trotzdem sind im Dekret bereits die Ansätze sichtbar, aus denen dann das neukatholische Recht erwachsen ist. Schon unter der Regierung Alexanders III., der als Magister Roland noch altkatholisch dachte, trat die entscheidende Wendung ein.

Die kanonische Schule Gratians begegnete in Bologna der gerade

---

ecclesia, daß auch andere Personen (Kurialen usw.) nicht ordiniert werden sollen. Gratian nach c. un. C. XXXV qu. 1: sicut apostolus quedam consulendo addidit, que evangelicis preceptis non inveniebantur diffinita — sic et ecclesia post apostolica instituta quedam consilio perfectionis addidit utpote de continentia ministrorum, de confectione misteriorum, de celebratione offitiorum, que nullatenus sunt repudianda, sed diligenti veneratione suscipienda. Consanguineorum ergo conjunctiones, quamvis evangelicis et apostolicis preceptis non inveniantur prohibitae, sunt tamen fugiendae, quia ecclesiasticis institutionibus inveniuntur terminatae. Ebenso Rufin (Singer S. 4, 5): Durch Moses offenbarte Gott legem veterem (die 10 Gebote), dann sandte er seinen Sohn, per quem legem vite nobis statuit — quam felici animo evangelium nuncupamus; denique cum auctore Deo ecclesia cresceret gradusque in ea disponerentur et ordines et tam in eis discernendis quam in litibus inter ecclesiasticas personas provenientibus sedandis evangelium sufficere non videretur, tam ab apostolis quam ab eorum vicariis nec non ceteris ecclesie ministris multa sunt addita, que licet multimode in specie appellentur, uno tamen generali vocabulo nuncupantur: quod est canones. Dementsprechend S. 9: instar sacrilegii est canonici tractatus longum cursum extranearum legum inviis remorari. Es handelt sich um das Evangelium und dessen ergänzende Ausgestaltung. Darum muß die Einmischung weltlichen Rechts als Schändung des Heiligtums abgelehnt werden. Das ist der genaue Ausdruck des altkatholischen Standpunkts. Aber man sieht zugleich aus Rufins Äußerung, daß die Wissenschaft vom römischen Recht (legistica traditio) bereits an die Tore der Kanonistik klopft. Rufin selber (S. 9) macht eine Ausnahme von seinem Grundsatz, ubi quorundam casuum necessitas interpellat: die Berufung auf römisches Recht kann notwendig sein, um das jus naturale als solches zu erweisen.

damals in voller Kraft blühenden Wissenschaft der Glossatoren des corpus juris civilis. Der Ruhm und der Geist der Zivilisten von Bologna verbreitete sich siegreich über das Abendland. Was war erklärlicher, als daß die Wissenschaft vom römischen Zivilrecht auch die neben ihr aufkommende, erst jetzt durch das Dekret Gratians zu wissenschaftlicher Selbsterfassung gelangende Kanonistik sich unterwarf? Die Zivilistik (Legistik) war der ältere, mächtigere Teil. Sie nahm die Kanonistik gefangen.

Seit etwa dem Jahre 1170 wird die Wissenschaft der Dekretisten aus einem Zweig der Theologie zu einer juristischen Wissenschaft[1]. Für die herrschende Lehre bedeutet das nichts. War doch

---

[1] Über den Zusammenhang der beiden Glossatorenschulen in Bologna (der Dekretisten und der Legisten) und die Aufnahme der römischrechtlichen Begriffe seitens der Dekretisten vgl. Maassen, Beitr. z. Gesch. d. jurist. Lit. d. MA. in den Wiener Sitzungsber., Bd. 24 (1857) S. 4 ff. v. Schulte, Zur Gesch. d. Lit. über das Dekret Gratians, Erster Beitrag aus den Wiener Sitzungsber., Bd. 63 (1870) S. 22 ff. Seit ungefähr 1170 sind die Dekretisten romanistisch gebildete Juristen, Maassen a. a. O. S. 23, 72 ff. v. Schulte a. a. O. S. 22. 51. Zweiter Beitrag (aus Wiener Sitzungsber., Bd. 64, 1870) S. 2 ff., 32 ff. (über die Summa Colon. und Paris.) und insbesondere v. Schulte, Gesch. d. Quellen u. Lit., Bd. 1 S. 104, 105, 133 ff. Ein Beispiel für die Übergangsstufe bietet die in den sechziger Jahren des 12. Jahrhunderts verfaßte Summa des Stephan von Tournay: Stephan ist Theolog (vgl. die praefatio zu seiner Summa, Ausz. von v. Schulte, S. 1 und oben S. 83 Anm. 37), aber zugleich ein tüchtiger Jurist, vgl. v. Schulte in der Ausgabe der Summa S. XIV, XVI; v. Schulte, Gesch., Bd. 1 S. 135. E. Jacobi, Der Prozeß im Decretum Gratiani. Zeitschr. d. Sav. Stift., Bd. 34, 1913, Kanonist. Abt. III S. 228, 229. Den Höhepunkt der zivilistisch geschulten Literatur über das Dekret bezeichnet die Summa des Huguccio (v. Schulte S. 156 ff.), dessen Schüler Papst Innozenz III. war. — Wie Maassen so betrachtet auch v. Schulte und mit ihnen die allgemeine herrschende Lehre die Herübernahme der römischen Rechtsbegriffe seitens der Dekretisten als etwas Naturgemäßes, Selbstverständliches, dem von den Zeiten des römischen und fränkischen Reichs her gegebenen Verhältnis der Kirche zum römischen Recht Entsprechendes. Der Satz, daß die Kirche nach römischem Recht lebte, schloß nach Schulte den anderen in sich: „Auf ihm" (dem römischen Recht) „war das kanonische aufgebaut, seine Begriffe, Methode, Institute waren in der Kirche seit Jahrhunderten bekannt". Von gleicher Grundanschauunng aus handelt Stutz, KR. in Kohlers RE., Bd. 5 S. 287 ff. von der ersten Periode des Katholizismus als von der Zeit des „römischen Kirchenrechts", um dann als zweite Periode (S. 299 ff.) die Zeit des „germanischen Kirchenrechts" (bis 1150) folgen zu lassen. Vgl. darüber und dagegen unten § 14. Nur weil die herrschende Ansicht das kanonische Recht lediglich als etwas Weltliches denkt (oben § 5), erscheint ihr die Voraussetzung als selbstverständlich, daß weltliches Recht Ausgangspunkt und Grundlage der kirchlichen Rechtsentwicklung gewesen sei. Das Gegenteil ist die Wahrheit. Für das Leben der Kirche Gottes (innerkirchlich) galt dem Altkatholizismus kein weltliches Recht, auch kein römisches Recht als solches. Mochten Stellen aus dem

sachlich die Lehre vom kanonischen Recht schon immer Jurisprudenz gewesen! War doch ferner das römische Recht von jeher das Recht der Kirche! War es doch darum selbstverständlich, daß die kanonistische Rechtswissenschaft den Spuren der zivilistischen Rechtswissenschaft folgte! Es kam, so meint man, nun endlich auch äußerlich zu der Vollziehung der längst gegebenen Tatsache, daß das kanonische Recht eine Weiterbildung des römischen Rechts, daß darum die kanonistische Wissenschaft einen Zweig der romanistisch gerichteten Rechtswissenschaft darstellte!

Tatsächlich aber schloß die Umwandlung der Kanonistik aus einer theologischen in eine juristische Wissenschaft die größte Umwälzung in sich, die überhaupt innerhalb des Katholizismus sich vollzogen hat. Der Neukatholizismus schied sich vom Altkatholizismus, zugleich der römische Katholizismus von dem auf altkatholischem Boden verharrenden Katholizismus der morgenländischen Kirche (hierüber s. unten S. 117).

Die theologische Behandlung des kanonischen Stoffes war mit der Entwicklung des kanonischen Rechts aus religiösen Grundgedanken gleichbedeutend. In demselben Augenblick, in welchem die kanonistische Wissenschaft zu einer zivilistisch gerichteten juristischen Wissenschaft wurde, öffneten sich die Tore des kanonischen Rechtes, um den römischen Rechtsbegriffen Einlaß in das Gebiet des göttlichen Rechts zu gewähren. Die religiöse Idee verlor die Alleinherrschaft. Das kanonische Recht nahm römisch-rechtliche, d. h. weltlich-rechtliche Grundgedanken in sich auf. Das Handeln Gottes mit seinem Volk mußte sich gefallen lassen, von dieser vorkanonistischen Wissenschaft in das Licht weltlicher Rechtsbegriffe gerückt und nach Maßgabe weltlicher (römischer) Rechtssätze beurteilt zu werden. Das kanonische Recht wollte auch im Neukatholizismus geistliches, letztlich auf den Geist Gottes zurückgeführtes Recht bleiben; aber das vorkatholische geistliche Recht ward trotzdem in entscheidenden Punkten der Art menschlich-weltlichen Rechts unterworfen. Es war die Verweltlichung der Kirche Christi und ihrer

---

römischen Recht in die kanonistischen Sammlungen aufgenommen, mochten im Einzelfall römische, deutsche Rechtssätze als den geistlichen Grundsätzen entsprechend angewandt werden, immer machte das aufgenommene weltliche Recht einen Wandlungsprozeß durch: aus weltlichem ward es geistliches Recht. Führende, grundlegende, das Ganze beherrschende Bedeutung hatte während der altkatholischen Zeit kein römisch-rechtlicher und kein deutsch-rechtlicher, sondern nur der religiöse Gedanke. Das war die über alles entscheidende Hauptsache, und das ist es, was im Neukatholizismus anders geworden ist.

Ordnung, welche mit der Zivilisierung der kanonistischen Wissenschaft sich durchsetzte. Diese Entwicklung ist es, welche die morgenländische Kirche nicht mitgemacht hat. Die Kanonistik des Balsamon und Blastares ist keine Zivilistik geworden. So blieb die Kirche des Morgenlandes altkatholisch. In der lateinischen Kirche aber siegte der juristisch gerichtete Neukatholizismus, der mit dem unter Beihilfe des römischen Zivilrechts geschaffenen eigentümlich römischen Katholizismus zusammenfällt.

Es versteht sich von selber, daß die neue wissenschaftliche Art der Kanonistenschule Bolognas nicht die Ursache für die große Wendung vom Altkatholizismus zum Neukatholizismus gewesen ist. Die tiefer liegenden Gründe des Umschwunges werden uns später beschäftigen. Aber die Änderung der Wissenschaft war doch nicht bloß Symptom. Sie ist eine mitwirkende Tatsache für die Wandlung des abendländischen Kirchentums gewesen. Mit den Professoren von Bologna im Bunde begründete das Papsttum seine Weltherrschaft und damit den Neukatholizismus.

Der römische Rechtsbegriff, der in die zivilistisch gebildete Kanonistik einzog, um die Herrschaft über das kanonische Recht anzutreten, war der Körperschaftsbegriff. Er hat das gesamte kanonische Recht des Abendlandes mit neuem Inhalt und mit neuer Macht erfüllt. Er öffnete dem neukanonischen (römisch-katholischen) Kirchenrecht den Weg zu steter, bis dahin ungeahnter Fortentwicklung. Auf ihm beruht die das neukatholische Recht beherrschende Unterscheidung von jus divinum und jus humanum und die Erzeugung einer kirchlichen Gesetzgebungsgewalt, die, wenngleich in verschiedener Rechtsform, wie das Gebiet des „menschlichen“, so auch das des „göttlichen“ Rechts mit unbedingter Geltungskraft beherrscht.

Dem Altkatholizismus war alles kanonische Recht unmittelbar aus dem Geiste Gottes geflossenes geistliches Recht. Mit dieser Idee waren die größten praktischen Schwierigkeiten verbunden.

Was der Geist Gottes durch das Evangelium (Christus), durch die Apostel, durch die Väter als Rechtsordnung für das Leben des Volkes Gottes gesetzt hatte, mußte, weil derselben göttlichen Quelle entsprungen, trotz der verschiedenen Zeugen und Zeiten stets desselben einheitlichen göttlichen Inhalts sein. Wie könnte der Geist Gottes mit sich selbst im Widerspruch geraten! Aber die Väter, die von der Christenheit als „Autoritäten“ anerkannten Väter widersprechen sich! Das war die Schwierigkeit, mit welcher die mittelalterliche Theologie, zugleich die altkatholische (theologische) Kanonistik geboren wurde. Das kirchliche Altertum war die Quelle, aus welcher die religiöse Wahr-

heit floß, unbedingt maßgebend für alle Zeit, zumal für die Zeit des angehenden, aus langer Nacht der Barbarei erwachenden Mittelalters. Aber das Altertum war nicht einhellig! Hinkmar von Rheims, der führende Theolog der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, war der erste, welcher die große Frage sah. Er gab zugleich die gut altkatholische Antwort: Widersprüche der Väter gibt es nicht! Denn es darf keine Widersprüche geben[2]! Wer Widersprüche der Väter behauptet, der begeht eine Gotteslästerung[3]! Die Widersprüche müssen als bloßer Schein nachgewiesen werden! Die Harmonisierung der disharmonisierenden Väter, die concordia discordantium canonum ward die schwerlastende Aufgabe der Kanonistik von Hinkmar bis auf Gratian[4].

Man kann nicht sagen, daß die altkatholische Theologie zu einer brauchbaren Lösung der Schwierigkeit vorgedrungen wäre. Hinkmar bietet die Auskunft, daß die canones nur insofern Verschiedenes bestimmen, als sie je nach Zeitumständen oder Art des Falles in der Handhabung des göttlichen Gesetzes bald Strenge, bald Gnade zur Anwendung bringen[5]. Die anscheinenden Widersprüche beruhen also

---

[2] Hinkmar, De praedestinatione. Dissert. posterior cap. 37, 11 (Migne PL. tom. 125 p. 413): nihil discors, nihil sibi dissidens in sacris canonibus lector quilibet facillime valebit dignoscere; sed pro temporum varietate et causarum atque medicatione morborum per diversa organa (die Väter) ut ab unico multiplici prolata spiritu cuncta consona, cuncta reperiet temporis, necessitatis atque infirmitatis causae convenientia. Dazu die interessante Ausführung von L. Saltet, Les réordinations (1907) p. 395 ff.

[3] Bernold von Konstanz (um 1085) De excommunicatis vitandis c. 56 (Mon. Germ. Libelli de lite imp. et pont. tom. 2 p. 139): et in aliis canonum diversitatibus competentem sensum inquirere debemus — congruentiam semper indagare conemur — nam ipsi sancto spiritui magnam injuriam irrogare videmur, si illa quae ipse per sanctos patres instituisse legitur, quasi contraria et ideo contempnenda interpretari non veremur. Die Schrift Bernolds beruht höchstwahrscheinlich auf einer uns verloren gegangenen Schrift Hinkmars, vgl. Saltet a. a. O.

[4] Gleichzeitig mit Gratian arbeitet im Morgenlande Zonaras an derselben Aufgabe, vgl. Ph. Meyer in Haucks Realenzykl., Bd. 21 (1908) S. 717.

[5] Hinkmar l. cit. cap. 37, 7 ff. (p. 405 ff.): ob Kleriker die Rechte ihres ordo wiedererlangen, wenn sie von der Häresie zur Kirche zurückkehren? Die verschiedenen Äußerungen der Väter faßt Hinkmar als Ausdruck der „beiden Formen“ der canones: die einen üben Nachsicht, die andern bringen das strenge Gesetz. Von der milderen Art sagt Hinkmar p. 411: hae sententiae — ad illam canonum formam pertinent, qua secundum rationis et temporis qualitatem aut propter ecclesiae utilitatem aut propter pacis ac concordiae unitatem, non praejudicatis majorum statutis (der Kanon bleibt unverändert), quae-

lediglich auf gnadenweiser „Dispensation“ von der gemeingültigen Regel[6]. Das ist dann von den Späteren, auch von Ivo und Gratian, lediglich wiederholt worden [7].

---

dam aliquando indulgentur, non ad illam (das ist die zweite forma canonum), qua pro lege irrefragabiliter tenenda constituuntur.

[6] Bernold (vgl. Anm. 3) p. 139, 140: Hoc utique studiosissime indagandum — quid sancti patres dispensatorie quasi ad tempus servandum instituerint, quid etiam generaliter omni tempore tenendum censuerint; alia enim ratio est eorum quae dispensatorie instituta esse videntur, alia generalium; so habe Innozenz I. (Jaffé Nr. 303, v. J. 414) den Kanon von Nicäa, welcher die Ordinationen der Novatianer als giltig anerkannte, für eine durch die necessitas illo tempore begründete ausnahmsweise Maßregel (also für einen nur dispensatorie aufgestellten Satz) erklärt, der also, sobald die necessitas wegfällt, nicht zu beobachten ist; de his autem quae non dispensatorie sed generaliter instituta sunt, sanctus Leo papa I omnibus episcopis scribens testatur: Non, inquit, in cujusquam persona praetermittendum est, quod in generalibus statutis continetur. Quae etiam Gelasius papa semper regulariter custodienda judicat, nisi aliqua vel rerum vel temporum perurgeat angustia. Nam et de his nonnunquam aliquid sancti patres remisisse noscuntur pro necessitate temporum: ut in ordinatione s. Ambrosii, quem ex neophito ordinaverunt, quod tamen generalia canonum statuta prohibuerunt. Daß die generalia statuta zugunsten keiner Person außer Kraft gesetzt werden dürfen (Leo I), bedeutet doch nur, daß sie „regelmäßig“ anzuwenden sind, so daß Ausnahmen pro necessitate temporum gemacht werden dürfen. Ausnahmslos gilt kein Satz des kanonischen Rechts: von allen canones kann pro necessitate dispensiert werden.

[7] Vorrede Ivos zu seinem Dekret (Migne PL. tom. 161 p. 47 ff.): Wenn der prudens lector forte quae legerit non ad plenum intellexerit vel sibi invicem adversari existimaverit, non statim reprehendat; sed quid secundum rigorem, quid secundum moderationem, quid (derselbe Gegensatz wird noch einmal ausgedrückt) secundum judicium (nach strengem Recht), quid secundum misericordiam dicatur, diligenter attendat: quae inter se dissentire non sentiebat qui dicebat: Misericordiam et judicium cantabo tibi, Domine (Psalm. 100). Das wird dann weiter ausgeführt: je nach der Krankheit müsse das Heilmittel verschieden sein und darum bald Strenge, bald Milde geübt werden: ita spirituales medici, doctores videlicet sanctae ecclesiae nec a se nec inter se dissentiunt, cum illicita prohibent, necessaria jubent, summa suadent, venialia indulgent. Mit dem letzten Satz ist der Inhalt des Folgenden angegeben: es ist zu unterscheiden, ob es sich um eine bloße admonitio (summa suadent) oder eine indulgentia (venialia indulgent), oder eine prohibitio bzw. ein praeceptum handelt. Auf die letzte Art von Vorschriften, die Gebote und Verbote (praeceptiones et prohibitiones), bezieht sich dann die Ausführung p. 50 ff.: sie sind teils mobiles teils immobiles (unten Anm. 8). — Ebenso harmonisiert Gratian seine canones durch die Unterscheidung, daß die einen ex dispensatione misericordiae ergangen sind und Ausnahmen bestimmen ex causa, loco, tempore, die anderen aber dem rigor disciplinae (dem Prinzip) Ausdruck geben, vgl. dist. 28—30; Gratians § zu c. 7 dist. 34, und vor allem C. I, IX. In der schwie-

Hat die Dispensionsgewalt Grenzen? Hinkmar schweigt davon. Ivo und Gratian erklären ausdrücklich: nur die lex aeterna, die lex naturalis ist „unbeweglich", unveränderlich, indispensabel. Das „ewige Naturrecht" besteht für Ivo und Gratian, ebenso wie für die Philosophen des Altertums, davon sie den Begriff entlehnen, ausschließlich in dem für alle Zeiten und Menschen unveränderlich geltenden Sittengesetz[8]. Das Hauptstück des altkatholischen kanonischen Rechts

---

rigen C. I behandelt Gratian die Gültigkeit der simonistischen bzw. von Häretikern, Exkommunizierten, Schismatikern erteilten Ordination. Es gelingt ihm nicht, ein festes dogmatisches Prinzip zu folgerichtiger Durchführung zu bringen (vgl. Saltet, Réordinations p. 291 ff.). Die heutige katholische Lehre, die zwischen Gültigkeitserfordernissen (ordinatio valida) und Erlaubtheitserfordernissen (ordinatio licita) unterscheidet, ist Gratian wie der ganzen altkatholischen Zeit unbekannt. Er strebt (in Anschluß an Entscheidungen Papst Urbans II) dem Grundsatz zu, daß zu unterscheiden sei, ob der Ordinierende seine eigene Ordination noch innerhalb der katholischen Kirche (also gültig) oder außerhalb der katholischen Kirche (als er bereits Ketzer usw. war) empfangen habe: im letzteren Fall ist die Ordination nichtig. (Diese Lehre hat sich in der Schule von Bologna durchgesetzt, Saltet, p. 297 ff.) Aber bei Gelegenheit bringt Gratian (in Anschluß an Alger von Lüttich De misericordia et justitia) auch die entgegengesetzte Lösung (zu c. 97 C. I qu. 1 § 1, 5 ff.), vgl. Saltet a. a. O. Oberster Grundsatz bleibt der die qu. 7 beherrschende Gesichtspunkt, daß rigor disciplinae quandoque relaxatur ex dispensatione misericordiae; multorum enim crimina sunt dampnabilia, que tamen ecclesia tollerat pro tempore, pro persona, intuitu pietatis vel necessitatis sive utilitatis et pro eventu rei (C. I qu. 7 c. 5 ff.); vgl. auch C. IX qu. 1: Quod ordinatio, que ab excommunicatis celebratur, nullas omnino vires obtineat; das gilt aber nur von denen, die schon zur Zeit ihrer eigenen Ordination außerhalb der Kirche waren (numquam in numero catholicorum fuerunt: sie haben niemals in der katholischen Kirche gültig den ordo eines Bischofs besessen); ceterum qui inter catholicos prius deputati sunt, si postea excommunicationis sententia notati fuerint, ordinationes eorum ab ecclesia misericorditer tollerantur. Unde Urbanus II scribit, dicens: Ordinationes ab excommunicatis non symoniace factae ex misericordia tollerantur. Es gibt also bei Gratian und überhaupt im Altkatholizismus hinsichtlich der sakramentalen Handlungen für das Machtgebiet (Dispensation) der kirchlichen Autoritäten keine Grenze und folgeweise für das Verhältnis der widersprechenden canones zu einander keinen leitenden Grundsatz: ex misericordia, also nach Ermessen kann über alles, auch über die Validität (das Dasein) der sakramentalen Handlung in Widerspruch mit dem (nach göttlichem Recht geltenden!) Prinzip entschieden werden.

[8] Ivo l. cit. (vgl. Anm. 7): Praeceptiones itaque et prohibitiones aliae sunt mobiles, aliae immobiles. Praeceptiones immobiles sunt, quas lex aeterna sanxit: quae observatae salutem conferunt, non observatae eandem auferunt, qualia sunt: Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo et proximum tuum sicut te ipsum —. Mobiles vero sunt, quas lex aeterna non sanxit, sed posteriorum diligentia ratione utilitatis invenit non ad salutem principaliter obtinendam sed ad eam tutius muniendam. Quale

aber ist das Recht der Sakramente: es schließt das ganze Kirchenrecht in sich (oben S. 83). Wie weit ist das Sakramentsrecht dispensabel? Das war die Frage, auf die es kirchenrechtlich ankam. Weder

est illud apostoli: Haereticum hominem post primam et secundam correptionem devita — et multa reperies in canonicis institutionibus in hunc modum. — In his igitur, in quibus observatis salus acquiritur vel in quibus neglectis mors indubitata consequitur, nulla est admittenda dispensatio —. In his vero quae propter rigorem disciplinae vel muniendam salutem posteriorum sanxit diligentia — potest praecedere auctoritate praesidentium diligenter deliberata dispensatio. Multa enim talia in evangelica historia, in actibus apostolorem, in gestis conciliorum et contigisse legimus et postea apostolicorum virorum auctoritate roborata cognovimus. Beispiele: Christus hat seinen Jüngern Beutel und Tasche verboten (Luk. 10, 4), dann aber gestattet (Luk. 22, 36); der Apostel Paulus widerstand der Beschneidung der Heidenchristen, hat aber doch, necessitati temporis cedens, den Timotheus beschnitten. Man sieht, daß auch Vorschriften Christi und der Apostel zu den praeceptiones mobiles gezählt werden, welche posteriorum sanxit diligentia. — Was bei Ivo die lex aeterna, ist bei Gratian (in Anschluß an Isidor) die lex naturalis, vgl. dist. 1: Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet jure et moribus (unter letzteren Gesichtspunkt fällt alles erst im Lauf der Geschichte und durch die Geschichte erzeugte Recht). Jus naturale est, quod in lege et evangelio continetur, quo quisque jubetur alii facere quod sibi vult fieri et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri; dist. 5: Naturale jus inter omnia primatum obtinet et tempore et dignitate; cepit enim ab exordio rationalis creaturae nec variatur tempore, sed immutabile permanet; nach c. 3 eod.: In lege et evangelio naturale jus continetur; non tamen quecumque in lege et evangelio continentur, naturali juri coherere probantur. Sunt enim in lege (im alten Testament) quedam moralia, ut non occides et cetera, quedam mistica, utpote sacrificiorum praecepta —. Moralia mandata ad naturale jus spectant atque ideo nullam mutabilitatem recepisse monstrantur, während die „mystischen" (auf den sakramentalen Verkehr mit Gott bezüglichen) Vorschriften des Alten Testaments nur secundum moralem intelligentiam (nach Maßgabe des durch allegorische Auslegung in ihnen zu findenden moralischen Sinnes) an dem Wesen der lex naturalis Anteil haben; dist. 8, 9: das jus naturale geht allem anderen Recht vor; dist. 13: adversus naturale jus nulla dispensatio admittitur, nisi forte duo mala ita urgeant, ut alterum eorum necesse sit eligi; dist. 14 nach c. 2: consuetudinis autem vel constitutionis rigor nonnumquam relaxatur. — Die lex naturalis, das dem Menschen eingeborene Naturrecht, ist ein Teil der lex aeterna, des von Gott seiner Schöpfung mitgegebenen Naturgesetzes. Der Begriff des ewigen Naturrechts stammt bekanntlich aus der Philosophie des Altertums. Darüber wie über die Geschichte der lex naturalis in der mittelalterlichen Scholastik handeln neuerdings W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik, 1911; F. Wagner, Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, 1911; vor allem in geistvoller Darstellung Tröltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen (1912) S. 171 ff., 255 ff.

Hinkmar noch Ivo noch Gratian sprechen von einer Grenze. Die Unterscheidung von indispensablen Gültigkeitsvoraussetzungen des Sakraments und von dispensablen Erlaubtheitsvoraussetzungen (jus divinum und jus humanum) ist noch unbekannt. Alles Sakramentsrecht ist göttliches und darum die Gültigkeit des Sakraments (die Geltung vor Gott) bedingendes Recht (unten § 20). Jede „Dispensation" ist folglich dem Altkatholizismus Dispensation vom jus divinum, von einem Gültigkeitserfordernis. Durch den „Dispens" wird altkatholisch die Nichtigkeit (Invalidität) des Sakraments in Gültigkeit verwandelt, — eine heute unvollziehbare Vorstellung. Für den Altkatholizismus ist das möglich, da in allem Handeln der Kirche unmittelbares Handeln Gottes erblickt wird: in der „Dispensation" von dem Gesetze geradeso wie in der Aufstellung des Gesetzes. Für den von Gott gewährten Dispens, d. h. für die Dispensationsgewalt des Altkatholizismus, gibt es darum grundsätzlich keine Grenze. Alles kanonische Sakramentsrecht (Kirchenrecht) erscheint, sofern es sich nicht um die Form handelt, ohne welche das Sakrament nicht sein kann, als im „Notfall" dispensabel[9]. Die Last des gött-

[9] In Fortsetzung seines vorhin (Anm. 8) mitgeteilten Gedankenganges führt Ivo aus: Multa quoque principes ecclesiarum pro tenore canonum districtius judicant, multa pro temporum necessitate tolerant, multa pro personarum utilitate vel strage populorum vitanda dispensant. Dafür wird dann p. 52 bis 60 in langer Ausführung eine ganze Zahl von Belegen aus den Vätern angeführt. Den größten Raum füllt das Schreiben Papst Johannes' VIII. v. J. 879 (Jaffé Nr. 3271), betr. die Wiedereinsetzung des Photius, in welchem der Papst seinerseits wiederum für sein Vorgehen auf eine Reihe von Vätern (insbesondere von Päpsten) sich beruft: papa Gelasius dicit, quoniam ubi necessitas non est, inconvertibilia maneant sanctorum patrum decreta. Et sanctissimus papa Leo in eodem spiritu praecepit dicens: Ubi necessitas non est, nullo modo violentur sanctorum patrum statuta. Ubi vero necessitas fuerit, ad utilitatem ecclesiae qui potestatem habet, ea dispenset. Ex necessitate enim fit mutatio legis. Et Felix papa: Contemplari oportet, quod ubi occurrit necessitas, saepe constitutiones patrum transgredimur usw. — Gratian betreffend vgl. dessen Ausführungen über die Ordination oben Anm. 7. — Einen Ansatz in der Richtung der späteren Entwicklung bietet Rufin (Singer S. 234): Indispensabilia illa sunt (statuta canonum), quorum mandata vel interdicta ex lege moralium vel evangelica et apostolica institutione principaliter pendent, scil. ut qui absolutus votum fecerit reddat, ut vir vivente uxore aliam non ducat, ut nullus inconsecratus alium consecret vel missam celebret, ut nullus dona ecclesiastica per pecuniam acquirat, et cetera que prudenti meditatori facillime (!) occurrunt. Talia neque temporum neque rerum necessitate ullo casu valent sine peccato violari — quia omnia hec statuta partes sunt juris naturalis, adversus quod nulla dispensatio admittitur —. Dispensabilia vero sunt cetera statuta canonum, que sola sanctorum posteriorumque patrum auctoritate promul-

lichen Kirchenrechts wird unerträglich: sie muß durch uneingeschränkte Dispensationsgewalt gemildert werden. Zugleich aber fällt das gesamte göttliche Recht ins Ungewisse. Welcher Ausspruch der einander widersprechenden Väter enthält die göttlich gesetzte Regel und welcher die göttlich gewährte Dispensation? Das Konzil von Nicäa (c. 8) entschied sich für die Gültigkeit der von den Novatianern erteilten Ordinationen, — ein Kanon, der dann in dem Streit über die Ordination der Häretiker die größte Rolle gespielt hat. Enthält er das göttliche Gesetz von der Gültigkeit auch der häretischen Weihen oder umgekehrt nur eine gnadenweise (dispensatorie) von Gott bestimmte Ausnahme? Beides konnte mit gleichem Recht behauptet werden. In jedem Einzelfall war die eine Auslegung so gut möglich wie die andere. Es bedurfte für das kanonische Recht kaum noch der dialektischen Künste Abälards. Schon die Hinkmarische Theorie von den „beiden Formen" der kanonischen Vorschriften (oben Anm. 5),von der „Strenge" und „Gnade", genügte, um den Sinn der canones nach Belieben zu bestimmen. Das praktische Ergebnis war die Unsicherheit des gesamten, auf das kirchliche Leben (die Sakramentsverwaltung) bezüglichen kanonischen Rechts, eine Unsicherheit, welche in Zeiten kirchlicher Kämpfe — wie z. B. in den langen Jahrzehnten des Investiturstreits, — zu schwerster

---

gata sunt et firmata, ut: ne monachi publice missam celebrent, ne publice penitentes vel bigami ad clerum promoveantur, et similia. Hier wird schon ein Blick auf das Sakramentsrecht geworfen und auch ein Teil des Sakramentsrechts dem unveränderlichen jus naturale zugewiesen, allerdings ohne Anhaltspunkt für die Begrenzung; denn es blieb zweifellos, daß auch Vorschriften ex apostolica institutione (z. B. das Verbot, einen Neubekehrten zum Bischof zu ordinieren) als dispensabel behandelt wurden. Dann heißt es in der Summa Colon. (v. Schulte, Zweiter Beitrag) S. 19: Den Evangelien stehen die vier ersten allgemeinen Konzilien gleich, quae nullo dispensationis colore vel mutare vel mutilare nec ad unum iota s. Romana ecclesia praevalet. Anders die Summa Paris. (ebendas. S. 25): Octo enim concilia — immutilata servantur. Sed in aliis scripturis praedecessorum suorum dominus papa potest dispensare; an anderer Stelle (S. 39): Quod generaliter sunt decretales epistolae recipiendae nisi sint contra evangelium vel generalem institutionem praecedentium et subsequentium. Noch anders Summa Lipsiensis (auch wahrscheinlich aus Frankreich stammend, nach F. Heyer in der Savigny-Zeitschr., Bd. 33, Kan. Abt., S. 394, um 1186 verfaßt), v. Schulte, Die Summa decreti Lipsiensis (aus den Wiener Sitzungsber. 1871) S. 19: ea quae in lege et evangelio, in apostolis et IV conciliis generalibus continentur, indispensabilia sunt, dum tamen sint statuta de statu generali ecclesiae vel de articulis fidei. Vgl. auch die bereits von Schulte, Gesch. der Quellen u. Lit., Bd. 1 S. 102 in der Anm. gegebene Zusammenstellung. Man sieht, daß es noch durch das ganze 12. Jahrhundert an festen Grundsätzen über die Begrenzung der Dispensationsgewalt fehlt.

Erschütterung des religiösen Lebens der gesamten Christenheit führte[10].

Wie das Erfordernis der Einhelligkeit, so war auch das Erfordernis der Unveränderlichkeit durch das Wesen des göttlichen Rechts. gegeben. Das göttliche Recht kennt keine Geschichte. Es ist notwendig das gleiche für alle Zeit. Ist alles kanonische Recht göttliches Recht, so ist alles kanonische Recht unveränderlich. Aus diesem Grunde gibt es, wie bereits ausgeführt wurde, für die altkatholische Kirche keine gesetzgebende Gewalt, die durch ihre Beschlüsse als solche die Christenheit rechtlich zu binden imstande wäre. Nur die durch allgemeine Übung rezipierten canones sind gültig für die Christenheit. Nur das Altkatholische, Überlieferte (die Tradition) ist das Göttliche. Für das gesamte kanonische Recht gilt der Satz: nil innovandum! Jede Änderung ist ausgeschlossen.

Das überlieferte kanonische Recht bindet darum auch die Konzilien, bindet auch den Papst[11]. Nur die Art der Handhabung des überlieferten Rechts kann, wenn die Not es fordert, für den Einzelfall, bzw. für eine Gruppe von Einzelfällen dispensatorisch von der kirchlichen

---

[10] Vgl. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII (1894), insbesondere Abschnitt IV (S. 372 ff.) über die Sakramente der simonistischen und verheirateten Priester.

[11] In diesem Sinne bestätigt das Konzil von Nicäa (325) in seinen Kanonen die bestehende Gewohnheit, den überlieferten „Kanon“ — bestätigt das Konzil von Chalcedon (451) in seinem ersten Kanon alle Kanonen „der heiligen Väter“. Ebenso steht das Papsttum, vgl. Leo I. i. J. 458, 459 (Jaffé Nr. 544): sicut quaedam sunt quae nulla possunt ratione convelli, ita multa sunt quae aut pro consideratione aetatum aut pro necessitate rerum oporteat temperari, illa semper conditione servata, ut in his quae vel dubia fuerint vel obscura, id noverimus sequendum, quod nec praeceptis evangelicis contrarium nec decretis sanctorum patrum inveniatur adversum. Vgl. ferner Hinschius, KR., Bd. 3 S. 731 Anm. 1 sowie oben Anm. 9 und unten Anm. 15: nur für den Einzelfall (Notfall) kann durch „Dispensation“ der Kanon der Väter außer Kraft gesetzt werden. — Gratian eröffnet seine C. XXV qu. 1 mit einer langen Reihe von Autoritäten, welche einstimmig bezeugen, daß decreta sanctorum canonum neminem magis quam Apostolicum servare oportet; darunter z. B. c. 7: Item Zosimus Papa: contra patrum statuta concedere aliquid vel mutare nec hujus quidem sedis potest auctoritas; apud nos enim inconvulsis radicibus vivit antiquitas, cui decreta patrum sanxere reverentiam (die Dekretale, Jaffé, Nr. 334, v. J. 417, bezieht sich auf das dem Metropoliten von Arles angeblich bereits inde a Trophimo zuständige Ordinationsrecht über die Narbonensis et Viennensis provincia). Dann folgt in qu. 2 c. 1—21 wiederum eine Reihe von Autoritäten, welche die Änderung erteilter päpstlicher Privilegien verbieten. Darüber, daß Gratian trotzdem (ohne Autorität) die freie Gesetzgebungsgewalt des Papstes behauptet, vgl. unten Anm. 15.

Autorität ermäßigt werden [12]. Die Dispensationsgewalt schließt keine Änderungsgewalt in sich. Sobald die Not erledigt, stellt die göttliche Regel von selber sich wieder her [13]. Aufhebung, Änderung des göttlichen Gesetzes selber ist unmöglich. So ist Aufhebung, Änderung für das gesamte kanonische Recht nach altkatholischen Grundsätzen ausgeschlossen.

Diesen Satz fand das Papsttum als Hindernis auf seinem Wege zur Weltherrschaft. Nicht bloß Gegner, auch Anhänger der kirchlichen Reformpartei erklärten unter Umständen päpstliche Verfügungen für nichtig, wenn und weil sie den alten Kanonen widersprachen [14]. Dies Hindernis mußte beseitigt werden.

Gratian lehrt bereits die freie, durch das alte Recht nicht gebundene Gesetzgebungsgewalt des Papstes. Aber es fehlt bei ihm noch die Körperschaftstheorie. Gratian denkt altkatholisch. So muß er seinen Satz durch die bis dahin unerhörte Behauptung begründen, daß Änderung des altkanonischen Rechts durch den Papst keine Änderung, vielmehr Einklang mit dem geänderten Recht bedeutet! Warum? Weil alles kanonische Recht den Vorbehalt in sich trage: Unbeschadet der Autorität des römischen apostolischen Stuhles (salva in omnibus apostolica auctoritate) [15]! Das kanonische Recht ist kraft

---

[12] Gelasius I. i. J. 494 (Jaffé Nr. 636): Necessaria rerum dispositione constringimur et apostolicae sedis moderamine convenimur, sic canonum paternorum decreta librare et retro praesulum decessorumque nostrorum praecepta metiri, ut quae praesentium necessitas temporum restaurandis ecclesiis relaxanda deposcit, adhibita consideratione diligenti, quantum potest fieri, temperemus.

[13] Urban II. auf dem Konzil von Piazenza i. J. 1095 c. 12 (Mansi XX, p. 806): Quamvis autem misericordiae intuitu magnaque necessitate cogente hanc in sacris ordinibus dispensationem constituerimus, nullum tamen praejudicium sacris canonibus fieri volumus, sed obtineant proprium robur. Et cessante necessitate illud quoque cesset quod est pro necessitate. — Gratian vor c. 13 dist. 56: quod ex dispensatione (ecclesiae) introducitur, ad consequentiam regulae trahi non poterit. Die Regel (der canon) bleibt inhaltlich unberührt. Ebenso Hinkmar oben Anm. 5.

[14] Vgl. die bereits von Hinschius, KR., Bd. 3 S. 729 gesammelten Zeugnisse.

[15] Gratian in C. XXV qu. 1: Zunächst wird eine lange Reihe von Autoritäten zusammengestellt, die den Satz bezeugen, daß das überlieferte kanonische Recht durch den Papst nicht geändert werden kann (vgl. oben Anm. 11). Das Ergebnis ist (pars II): patet, quod contra statuta sanctorum canonum — privilegia ab Apostolico concedi non debent. Aber his ita respondetur: Sacrosancta Romana ecclesia jus et auctoritatem sacris canonibus impertit, sed non eis alligatur. — Ita ergo canonibus auctoritatem praestat ut se ipsam non subjiciat eis; die Päpste befolgen vielmehr die canones,

seines eigenen Inhalts grundsätzlich durch den Papst veränderlich: es will und muß veränderlich sein durch den Herrn des kanonischen Rechts, den Papst. So Gratian!

---

ebenso wie Christus, aus freien Stücken, um ein Vorbild zu geben. Nonnumquam vero seu jubendo seu diffiniendo seu decernendo seu aliter agendo se decretorum dominos et conditores esse ostendunt. — Licet itaque sibi contra generalia decreta specialia privilegia indulgere et speciali beneficio concedere quod generali prohibetur decreto. Quamquam si decretorum intentionem diligenter advertamus (!), nequaquam contra sanctorum canonum auctoritatem aliquid concedere inveniantur. Sacri siquidem canones ita aliquid constituunt, ut suae interpretationis auctoritatem sanctae Romanae ecclesiae reservent. Ipsi namque soli canones valent interpretari qui jus condendi eos habent. Unde in nonnullis capitulis conciliorum, cum aliquid observandum decernitur, statim subinfertur: nisi auctoritas Romanae ecclesiae imperaverit aliter, vel: salvo tamen in omnibus jure sanctae Romanae ecclesiae, vel: salva tamen in omnibus apostolica auctoritate. — Cum ergo aliqua privilegia ab Apostolico aliquibus conceduntur, etsi contra legem generalem aliquid sonare videantur, non tamen contra ipsam aliquid concedere intelligantur, cum ipsius legis auctoritate privilegia singulorum penes matrem omnium ecclesiarum reserventur. — Durch die ausgezeichnete Abhandlung von Thaner, Über Entstehung und Bedeutung der Formel: salva sedis apostolicae auctoritate in den päpstlichen Privilegien (Wiener Sitzungsber., Bd. 71, 1872) ist die hohe Bedeutung dieser Gratianischen Ausführungen ans Licht gebracht. Gratians Theorie ist neu. Er hat für seine Lehre von der ungebundenen päpstlichen Gesetzgebung keine einzige Autorität. Ausnahmslos bezeugen vielmehr die von ihm gesammelten 16 Väterstellen das Gegenteil. Ein päpstlicher Vorbehalt im Gratianischen Sinne ist denn auch vor Gratian in keiner Papsturkunde und ebenso (trotz der entgegengesetzten Behauptung Gratians) in keinem einzigen Konzilsschluß enthalten (den Nachweis hat Thaner erbracht). Erst aus Gratians Dekret ist der Vorbehalt salva sedis apostolicae auctoritate im Gratianischen Sinne (als Vorbehalt freier Änderung bzw. Aufhebung des erteilten Privilegs) in die Papsturkunden aufgenommen worden. — Vorbereitet ist die Gratianische Lehre durch den pseudoisidorischen Satz, daß jede Synode der päpstlichen Bestätigung bedürfe. Aber Pseudoisidor ist weit davon entfernt, damit eine freie päpstliche Gesetzgebungsgewalt in Gratians Sinn zu behaupten. Daß der Papst alle geltenden canones „bestätigt", sagt schon Gelasius I. i. J. 495 (Jaffé Nr. 664) c. 3 (Thiel p. 395): uniuscujusque synodi constitutum, quod universalis ecclesiae probavit assensus, non aliquam magis exsequi sedem prae ceteris oportere quam primam, quae et unamquamque synodum sua auctoritate confirmat et continuata moderatione custodit, pro suo scilicet principatu, quem beatus Petrus apostolus Domini voce perceptum, ecclesia nihilominus subsequente (auch für den Primat Petri wird der consensus ecclesiae geltend gemacht) et tenuit semper et retinet. Aber die päpstliche „Bestätigung" der bereits „von der ganzen Christenheit rezipierten" canones bringt die Bindung des Papstes an das tradierte Recht, die Pflicht des Papstes zur „Beobachtung" (custodit) des geltenden Rechts (dem er, wie es im Folgenden heißt, als exsecutor zu dienen hat) zum Ausdruck. Vgl. c. 6 C. XXV qu. 1 (unten Anm. 20): confirmare

Man sieht: der Altkatholizismus ist im Begriff, sich selber aufzuheben. Die päpstliche Monarchie ist schon da. Die das alte Recht umgestaltende

---

debet. Ganz geradeso lehrt im Pseudoisidor Pseudo-Anacletus cap. 15 (Hinschius p. 73): Privilegia enim ecclesiarum vel sacerdotum sancti apostoli jussu salvatoris intemerata et inviolata ejus decreverunt manere temporibus. Leges ecclesiae apostolica firmamus auctoritate. Die päpstliche „Bestätigung" ist keine freie Gesetzgebung, sondern Schutz des geltenden Rechts, zu dem der Papst verpflichtet ist. Von der päpstlichen „Gesetzgebung" alten Stils gilt genau das Gleiche wie von den päpstlichen „Privilegien" der altkatholischen Zeit: sie bekräftigen das Geltende, d. h. die Tradition, vgl. Thaner S. 31 ff. Die Tradition ist mächtiger als der der Papst. Dabei bleibt es im Grundsatz bis in die Gratianische Zeit. Seit Hinkmar galt die Lehre von der misericordia (indulgentia) und justitia, von der gnadenweisen Dispensationsgewalt. Darüber ist auch Gregor VII. und die Gregorianische Schule (in der Theorie) nicht hinausgekommen. Gregor VII. lehrt i. J. 1078 (Jaffé Nr. 5081): Privilegia siquidem non debent sanctorum patrum auctoritatem infringere; sie müssen dem kanonischen Recht weichen, sobald necessitas vel utilitas major ihre Änderung verlangt (Thaner S. 36). Entsprechend schreibt der Gregorianer Bernold von Konstanz De excommunicatis vitandis c. 58 (Mon. Germ. Libelli II, p. 140), wahrscheinlich unter Benutzung einer Hinkmarischen Schrift (vgl. oben Anm. 3): Der römische Papst hat die facultas temperandorum sive mutandorum canonum —; nec mireris, si Romani pontifices hanc semper peculiariter habuerint potestatem, ut canones pro tempore dispensarent, ipsi enim sunt auctores canonum (das ist pseudoisidorisch gedacht) et illa sedes semper habuit hoc privilegium, ut ligatum vel solutum sit, quicquid ipsa ligaverit vel solverit. c. 59: Nequaquam ergo aliquid Romanus pontifex contra canones agit, si quando illos pro consideratione temporum nunc intendit nunc remittit, cum et ipsi canones tale ei privilegium indubitanter concesserint. Das geht alles über die Dispensationstheorie nicht hinaus: der Papst hat nur Gewalt über die Anwendung der canones pro consideratione temporum. Darum wird hinzugefügt, daß auch alii episcopi (hier hört man deutlich Hinkmars Stimme) zwar nicht eine gleiche, aber doch pro modulo suo ähnliche Gewalt besitzen, indem sie aliqua statuta temperant, et hoc maxime in legibus penitentium. Das Ergebnis bleibt (c. 60), quod Romani pontifices semper magis antiqua exequi et observare quam nova instituere, nisi aliqua rationabilis causa perurgeret, consueverunt. — In hoc utique sancti Romani pontifices aliis (den anderen Bischöfen!) pares esse voluerunt, quod non tam novae institutionis auctores quam veteris executores existere studuerant, quod non solum Romano, sed cuilibet episcopo idem Gelasius licere testatur. Noch steht der Papst zu den Canones in grundsätzlich dem gleichen Verhältnis wie die übrigen Bischöfe. Er ist nicht der Gesetzgeber, sondern der Beschützer und Verwalter des kanonischen Rechts. Auf dem gleichen Boden befindet sich auch Urban II., wenn er in seinem Konzil von Piacenza (v. J. 1095, Mansi XX p. 804 ff.) c. 6 simonistischen Klerikern aus Gnaden gestattet, in ihren Weihen zu verbleiben, mit dem Vorbehalt: salva tamen in omnibus apostolicae sedis auctoritate. Die Worte sind dieselben wie in der (dritten) Gratianischen Formel, aber der Sinn ist der entgegengesetzte. Wie der Papst selber in c. 12 des Konzils

päpstliche Gesetzgebung ist seit der Mitte des 11. Jahrhunderts tatsächlich bereits am Werke. Es fehlt nur noch die theoretische Begründung und damit die allgemeine Anerkennung. Das will Gratian schaffen, indem er das altkanonische Recht — mit Gewalt — im Sinne der päpstlichen Monarchie umdeutet. Seine Lehre spricht aus, nicht was da war, aber was ist. Darum hat sie sofort durchschlagenden Erfolg gehabt. Fast unmittelbar nach Abfassung des Gratianischen Dekrets ward (seit 1144 unter Cölestin II.) der päpstliche Vorbehalt (salva sedis apostolicae auctoritate) in dem neuen, Gratianischen Sinn als ständiger Bestandteil in die vom Papst erteilten Privilegien aufgenommen: Der Papst ist nicht gebunden durch den bestehenden Rechtszustand [16]. Die in Jurisprudenz sich verwandelnde Kanonistik bekräftigte sodann den Satz, daß das päpstliche Privileg nichts anderes sei als päpstliche Gesetzgebung: der Papst ist nicht gebunden durch das bestehende Gesetz [17]. Der Bund zwischen Papstgewalt und Schule ward geschlossen. Das dem Papsttum beschwerliche Hindernis ward hinweggetan.

Das kanonische Recht ward veränderlich. Die Anerkennung der freien päpstlichen Gesetzgebung hob das ganze altkanonische Recht aus den Angeln. Die Vergangenheit war nicht mehr bindend für die Gegenwart. Die göttliche Autorität der Überlieferung (der vetustas) fiel zu Boden. Das katholische Traditionsprinzip ward für die Rechtsentwicklung aufgegeben. Das kanonische Recht ist kein göttliches Recht mehr. Veränderliches Recht kann kein göttliches Recht sein. Nur soweit das kanonische Recht unmittelbar

---

(oben Anm. 13) hinzufügt, soll durch diese gnadenweise von ihm persönlich gewährte Dispensation an der grundsätzlichen Stellungnahme des apostolischen Stuhles, d. h. an der Geltung der canones (dem der Dispens zuwiderläuft) nichts geändert werden (Thaner S. 41). Der Papst bringt mit der Klausel salva ap. sedis auctoritate die Unveränderlichkeit der canones, auch durch den Papst, zum Ausdruck, also gerade das Gegenteil von dem, was Gratian in die Worte hineinbringt. Urban II. hat die altkatholische Dispensationstheorie, nicht die Gesetzgebungstheorie Gratians. Formell knüpft auch Gratian an die Dispensationstheorie an, sofern er in der C. XXV unmittelbar nur von „Privilegien", von Änderungen des kanonischen Rechts für den Einzelfall, redet. Aber die Privilegien sind bei ihm nicht mehr Ausfluß einer bloß verwaltenden, sondern einer gesetzgebenden Gewalt des Papstes, die nach Vorbild der römischen Kaisergewalt gestaltet ist (vgl. unten Anm. 19). Das ist das Neue bei Gratian. Darum schließt seine Lehre von der freien Gewalt des Papstes gegenüber den erteilten Privilegien die Lehre von der freien Gesetzgebungsgewalt des Papstes in sich (Thaner, S. 24, 30, 43 ff.).

16 Thaner a. a. O. S. 9 ff., 37 ff.

17 Bernhard von Pavia (um 1190): Potest autem facere privilegium qui potest facere legem communem; nam et is solus potest facere contra jus commune vel dispensando vel privilegiando. Thaner S. 38 Anm. 3.

im Evangelium Christi enthalten und dadurch der Änderung entzogen ist, kann es als göttliches Recht sich behaupten. Alles andere kanonische Recht ist veränderlich, d. h. menschliches Recht geworden. So wird das kanonische Recht sich spalten: nur noch zum kleineren Teil wird es jus divinum, zum anderen, größeren Teile wird es jus humanum sein.

Gratian hat noch nicht diese Folgerungen gezogen. Er hat noch beides nebeneinander: die päpstliche Monarchie mit ihrer ungebundenen Gesetzgebung und den Altkatholizismus mit seiner Idee, daß alles kanonische Recht „himmlisches" Recht, jus poli, darstelle. Aber die päpstliche Gewalt ist bereits der stärkere Teil. Sie ist im Begriff, den Altkatholizismus zu verschlingen.

Ist die Hauptmasse des kanonischen Rechts veränderliches „menschliches" Recht, so muß die das kanonische Recht erzeugende Kraft ein „menschlicher" Verband nach Art anderer menschlicher Verbände, ein körperschaftlicher Verband sein. Das jus humanum muß unter den Gesichtspunkt eines von der Kirche als Körperschaft geschaffenen Rechts gebracht werden.

Auch dieser zweite Gedanke ist bei Gratian schon vorbereitet.

Das kanonische Recht tritt trotz seiner Eigenschaft als „himmlisches" Recht bei Gratian zugleich als Schöpfung der Kirche (ecclesiastica constitutio) auf, als ein in menschlich-geschichtlicher Entwicklung erzeugtes Recht, welches zu dem ewigen (indispensablen) Sittengesetz (der lex naturalis, divina), der Schöpfung Gottes, den Gegensatz bildet [18]. Die canones der Kirche erscheinen in den lehrhaften, zum Teil durch Isidor und die Antike bestimmten Betrachtungen, mit denen Gratian sein Werk einleitet, nicht als ein Seitenstück zu der lex divina, sondern umgekehrt als ein Seitenstück zu den weltlichen Ge-

---

[18] Das ist der Inhalt von dist. 1—20. Alles Recht zerfällt in jus naturale (leges divinae) und mores (leges humanae). Die mores sind entweder jure conscripti et traditi, dann heißen sie lex oder con titutio, oder sie sind ungeschrieben, dann heißen sie consuetudo. Die lex humana zerfällt also in das jus consuetudinis und das jus constitutionis. Eine Art des jus constitutionis ist das kanonische Recht: ecclesiastica constitutio nomine canonis censetur, — canonum alii sunt decreta pontificum, alia statuta conciliorum. Alle leges humanae stehen dem jus naturale (der lex divina) nach: constitutiones ergo vel ecclesiasticae vel saeculares, si naturali juri contraria probantur, penitus sunt excludendae. Das gesamte kanonische Recht fällt hier für Gratian unter den Begriff der leges humanae. Lex naturalis (divina) ist ihm in dieser philosophischen Einleitung nur das im alten und neuen Testament (in lege et evangelio) enthaltene ewige ab exordio rationalis creaturae gültige Sittengesetz, vgl. oben Anm. 8. Er schöpft dabei aus Isidors Betrachtungen über die leges humanae, die ihrerseits der Antike entlehnt sind.

setzen![19]. Das kanonische Recht wird von den Trägern der Kirchengewalt gemacht, gerade wie das weltliche Recht von den Trägern der Staatsgewalt. Aber doch soll nach Gratian alles kanonische Recht göttliches, himmlisches Recht und die Rechtserzeugung der Kirche nur eine weitere Entfaltung der göttlichen Gesetzgebung sein[20]!

Gratians widerspruchsvolle Stellungnahme entspricht dem damaligen Stand der theologischen Lehre. Die Theologie des 12. Jahrhunderts hat bereits gelernt, die Weisungen der Kirche mit den Weisungen Gottes nicht ohne weiteres gleichzusetzen. Die Erkenntnis ist die, daß die Entscheidungen der Kirche unter menschlich-gesellschaftlichen Bedingungen stehen, welche imstande sind, das kirchlich Rechtmäßige trotzdem vor Gott zu Unrechtmäßigem zu machen. Desungeachtet wird der Grundsatz aufrechterhalten, daß die Kirche das

---

[19] Dist. 3: constitutio alia est civilis, alia ecclesiastica, — officium vero secularium sive ecclesiasticarum legum est, precipere quod necesse est fieri, prohibere quod malum est fieri. Dementsprechend werden die kirchlichen Privilegien nach dem Vorbild der weltlichen (römisch-rechtlichen) Privilegien als Art der Gesetzgebung aufgefaßt, vgl. den Paragraphen Gratians vor c. 3 dist. 3: Sunt autem quaedam privatae leges, tam ecclesiasticae quam seculares, que privilegia appellantur (vgl. oben Anm. 15 a. E.). Die Anwendung der Kategorien des weltlichen Rechts auf das kanonische Recht ist Gratian eigentümlich. Sein Vorbild Isidor entwickelt die Lehre von Entstehung und Arten des Rechts, im Anschluß an seine Quellen, nur für das weltliche Recht.

[20] Vgl. oben S. 84 und c. 6 C. XXV qu. 1 (ungewissen Ursprungs): Ubi aperte Dominus vel ejus Apostoli et eos sequentes sancti Patres sententialiter aliquid diffinierunt, ibi non novam legem Romanus pontifex dare, sed potius quod predicatum est usque ad animam et sanguinem confirmare debet; nur inde novas leges condere potest, unde Evangelistae aliquid nequaquam dixerunt. Das von den „Vätern" stammende Recht ist dem von Christus bzw. den Aposteln gesetzten jus divinum gleichartig und darum gleichfalls unantastbar. Die Sprüche der Väter ergänzen die Sprüche der „Evangelisten"; nur wenn es auch an einem Väterspruch fehlt, liegt der Fall vor, daß Evangelistae aliquid nequaquam dixerunt. — Gratian zu c. 1 C. XXVI qu. 2: Antequam evangelium claresceret multa permittebantur, que tempore perfectioris disciplinae penitus eliminata sunt. Copula namque sacerdotalis vel consanguineorum nec legali (weltliches Recht), nec evangelica vel apostolica auctoritate prohibetur, ecclesiastica tamen lege penitus interdicitur. — Gratian zu c. un. C. XXXV qu. 1: Sicut apostolus quedam consulendo addidit, que evangelicis preceptis non inveniebantur diffinita, nec ideo tamen — ab aliis apostolis sunt repudiata, sic et ecclesia post apostolica instituta quedam consilio perfectionis addidit, utpote de continentia ministrorum, de confectione misteriorum, de celebratione offitiorum, que nullatenus sunt repudianda, sed diligenti veneratione suscipienda. Immer steht hier die kirchliche Verordnung mit der apostolischen auf gleicher Linie.

Organ ist, durch welches Gottes Wort auch für den bestimmten Einzelfall sich offenbart [21].

[21] Walther von Mortagne, Zeitgenosse und Freund des Hugo von St. Victor, schrieb einen tractatus de conjugio, der dem Werk des Hugo von St. Victor de sacramentis angehängt worden ist, vgl. Gietl, Die Sentenzen Rolands, 1891, S. XL. Hier wird (Migne PL. tom. 176 p. 488 ff.) der Fall der Doppelehe besprochen. Die erste Ehe ist solo consensu geschlossen und unbeweisbar, die zweite ist öffentlich eingegangen manifeste coram ecclesia. Die erste Frau klagt, wird aber abgewiesen, da die erste Ehe unbeweisbar ist. Der Mann ist der zweiten Frau gebunden, quam secundum judicium ecclesiae legitime duxisse cognoscitur. Er muß mit der zweiten Frau leben, ne praeceptioni et judicio ecclesiae contraire videatur, und doch verstößt diese zweite Ehe contra divinam justitiam et institutionem. Die Kirche kann ihre Entscheidung aus gesellschaftsrechtlichen Gründen nicht ändern: occulta manifestis praejudicare non possunt, weil sonst viele kommen würden, um beweislos eine früher anderweitig geschlossens Ehe zu behaupten. Nun kommt der Mann und bittet um einen Gewissensrat, consilium salutis, d. h. um die Entscheidung Gottes. Einige meinen, ecclesiam utrumque facere debere: et in occulto scilicet poenitenti consulere, ut ab ejusmodi copula recederet; et in manifesto discedentem cogere ut maneret (man sieht, daß die Unterscheidung zwischen forum internum und externum noch nicht da ist, aber sich anbahnt). Das wird abgelehnt: quod quidem non esset salutem proximi quaerere, sed quasi se velle a periculo liberare. Die Entscheidung geht auch für die Gewissensfrage (für das Verhältnis zu Gott) dahin, daß dem Gebot der Kirche nachzuleben sei, weil das Gebot der Kirche das Gebot Gottes verpflichte. Die Begründung gibt ein dem Mann in den Mund gelegtes Gebet: Tu mandasti, Domine, ut ecclesiae tuae vicem tuam in terra agenti obediremus sicut tibi et non scandalizemus unam de pusillis tuis et dixisti: quia qui ecclesiae tuae mandatum sperneret, tibi obediens non esset. Ecce ego miser propter peccata mea in contradictionem veni. — Si maneo, accusat me conscientia mea adversum te de occultis meis, quibus contra tuam dispositionem facio. Si recedo, inobediens ero ecclesiae tuae et scandalizo non solum pusillos sed etiam magnos (!) servos tuos, qui in hac parte quod occultum est nesciunt, tamen quod justum est volunt. Daher der Entschluß, der Entscheidung der Kirche gehorsam zu sein, non praesumens ecclesiae scandalum facere, quia spero quod offensam tui mihi pie ignoscere sustineas. Der Gehorsam gegen die (gesellschaftsrechtlich notwendige) Entscheidung der Kirche entschuldigt den Ungehorsam gegen Gott. Eine verschiedene Entscheidung für das körperschaftliche Verhältnis (der Kirche gegenüber, forum externum) und für das religiöse Verhältnis (Gott gegenüber, forum internum) erscheint noch als unmöglich, da für den Altkatholizismus (Mitte des 12. Jahrhunderts) beides, das Verhältnis zu Kirche und das Verhältnis zu Gott, miteinander zusammenfällt. Darum muß auch für die Gewissensfrage dem Gebot der Kirche der Vorrang vor dem Gebot Gottes gegeben werden, weil (altkatholisch) das kirchlich rechtmäßige Gebot der Kirche, auch wenn es sachlich dem Gebote Gottes widerstreitet, dennoch die Kraft eines göttlichen Gebotes hat. — Der Fall einer solchen Doppelehe wird in der Literatur des 12. Jahrhunderts wiederholt besprochen. So auch in den von Thaner (in seiner Summa Rolandi) herausgegebenen Incerti auctoris quaestiones (etwa v. J.

Man sieht den inneren Widerstreit der Gedanken. Die einzig mögliche Lösung war die Körperschaftstheorie, die sich denn auch schon in der jüngeren Dekretistenschule, etwa seit 1170, also seit dem Zeitalter Alexanders III., durchsetzte. Nicht so als ob sofort alle Folgesätze erkannt wären. Aber der Gedanke ist da, daß die Kirche Gottes nach Art des Staates verfaßt ist, daß sie ihr Recht kraft ihrer körperschaftlichen Gewalt, durch ihre körperschaftlichen Organe hervorbringt[22]. Der Geist Gottes wirkt in der körperschaftlich verfaßten

---

1170); hier heißt es (S. 291): Quod quaesitum est, an peccet vir, dicimus: etsi sciat eam (die zweite Frau) non esse suam uxorem, tamen non peccat, si ex mandato ecclesiae, cui de hoc fides non potest fieri (die erste Ehe ist unbeweisbar), eam retinendo sibi debitum reddit. Si objicitur: facit contra conscientiam, quare peccat, dicimus quod debet eam conscientiam dimittere (!) et sibi quod alias esset illicitum, ex mandati vinculo licitum fore credere (vgl. dazu Thaner S. LV). Sein Gewissensbedenken wegen des Ungehorsams gegen Gott soll der Mann durch die (auch vor Gott bestehende) Gewissenspflicht des Gehorsams gegen die Kirche beschwichtigen! Ein innerer Widerspruch, der für den Altkatholizismus unlösbar war, denn altkatholisch ist die Stimme der Kirche die Stimme Gottes. Vom neukatholischen Standpunkt kann zwischen der Entscheidung der Kirche als Körperschaft (in manifesto, in foro externo) und der Entscheidung Gottes (in occulto, in foro interno) unterschieden werden; aber auch zur Zeit des soeben zitierten incertus auctor ist diese Unterscheidung noch nicht durchgedrungen.

[22] Bereits in der Summa Paris. (um 1170), bei Schulte, Zur Gesch. d. Lit. über das Dekret Gratians, zweiter Beitrag (1870) S. 37, heißt es: Ecclesia reipublicae instar obtinet. Später wird der Vergleich mit dem Staat gemeingebräuchlich, vgl. die Belege bei Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. 3 (1881) S. 540 Anm. 51. Aber die Auffassung der Kirche „als Staat“ galt keineswegs, wie Gierke annimmt, „während des ganzen Mittelalters“. Sie hat sich erst in den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts mit der neukatholischen Körperschaftstheorie durchgesetzt. Die Augustinische Auffassung der Kirche als civitas Dei hat mit einer juristischen Verwertung des Staatsbegriffs für die Kirche nichts zu tun; vgl. H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei (1911) S. 109 ff., 126 ff. — Ein frühes Beispiel für die juristische Verwertung des Körperschaftsbegriffs bietet Huguccio (um 1180) zu c. 1 C. XXXIV qu. 6 (Maassen, Beitr. z. Gesch. d. jurist. Lit. d. MA., Wiener Sitzungsber. 1857 S. 40): tota synodus vel concilium est loco unius judicis. Für die altkatholische (religiöse) Auffassung ist der Konzilsschluß das Zeugnis Vieler, der „patres“, der Bischöfe, der Geistbegabten, die auf dem Konzil ihre Stimme abgegeben haben. Darum werden die Konzilien nach der Zahl der patres geschätzt: Die Kanonen von Nicäa bedeuten den Beschluß der „318 Bischöfe“ usf. (vgl. z. B. c. 1 dist. 15; c. 9, 10, 11 dist. 16). Darum kann Vinzentius von Lerinum den Konsens der Väter einem Konzil gleichsetzen (oben S. 72 Anm. 18): es ist gleichgültig, ob die Väter miteinander versammelt sind, denn das Zeugnis der Einzelnen (der Geistbegabten) entscheidet, hier wie dort. Huguccio dagegen hat bereits die juristische Auffassung: das Konzil beschließt als Versammlung, als Einheit, als Behörde, Organ der kirchlichen Körperschaft.

Kirche nicht durch die Propheten Gottes, nicht durch die geisterfüllten Christen, nicht durch die Einzelnen, sondern durch den als Einheit handelnden körperschaftlichen Verband.

An die Stelle der Kirche als Christenheit tritt die Kirche als Körperschaft. Aus einer Fülle lebendiger christlicher Persönlichkeiten verwandelt sich der Leib Christi in eine einzige juristische, bloß vorgestellte Person. Mit dieser ungeheuren Umwälzung ist Sinn und Inhalt der gesamten kirchlichen Rechtsordnung geändert worden.

Auch das neukanonische Recht will geistliches Recht bleiben und ist geistliches Recht. Es will gelten nicht als genossenschaftliches Recht, sondern als aus dem Geiste Gottes fließendes Recht. Aber der Geist Gottes ist nach der neukatholischen, noch heute herrschenden Idee nicht mehr der Kirche als Christenheit, sondern der Kirche als einer rechtlichen Einheit, d. h. als Körperschaft, gegeben. Der Geist Gottes bedeutet Regierungsgewalt über die Kirche Gottes. Im Urchristentum und, grundsätzlich wenigstens, auch im Altkatholizismus sind darum die geistbegabten Christen die Regierenden, die Führenden (ἡγούμενοι). Im Neukatholizismus besitzt kein einzelner Christ mehr aus sich selber den zur Führung befähigenden Geist Gottes. Der Geist steht bei der körperschaftlich verfaßten Kirche.

Die der Kirche als Körperschaft kraft ihres Geistesbesitzes zuständige Regierungsgewalt ist die potestas jurisdictionis des neukanonischen Rechts. Dem Altkatholizismus war solche Gewalt unbekannt (unten § 22). Sie ist erst mit Hilfe der Körperschafttheorie zur Entstehung gebracht worden.

Die potestas jurisdictionis ist körperschaftliche Gewalt, d. h. sie ist, gleich jeder anderen Körperschaftsgewalt (z. B. der Staatsgewalt), nur kraft und nach Maßgabe körperschaftlicher Verfassung — also nach Maßgabe juristischer Gründe — den Organen der Körperschaft als solchen (niemals den Einzelnen als solchen) zuständig. Aber sie ist zugleich geistliche, d. h. aus dem Geiste Gottes stammende und darum von dem Geiste Gottes getragene Regierungsgewalt. Die Körperschaftsgewalt der Kirche ist hierarchischer Natur. Sie vereinigt die Macht eines körperschaftlichen Verbandes mit der Macht und Wucht der religiösen Idee: dieser Körperschaftsgewalt muß um des Glaubens willen gehorcht werden.

Mit ihrer geistlichen Körperschaftsgewalt leitet die Kirche ihre Gläubigen: die Christenheit wird nunmehr von der Kirche als Körperschaft regiert. Die Christenheit ist von ihrer Eigenschaft als Kirche entsetzt worden. Kirche Gottes ist nur noch die Körperschaft (die organisierte Christenheit). Von einem consensus ecclesiae im alten

Sinne, von Zustimmung der Christenheit als Voraussetzung alles Kirchenregiments kann keine Rede mehr sein. Durch das körperschaftliche Organ hat die Kirche bereits gehandelt. Wie sollte, wenn körperschaftsverfassungsmäßig das Wort der Kirche Gottes schon vorliegt, noch außerdem Zustimmung der Christenheit (als der Kirche Gottes) Erfordernis sein können?! Die Christenheit ist die Kirche Gottes nicht mehr. Sie hat nicht zuzustimmen, sondern lediglich zu gehorchen. Das altkanonische Recht ward von der Kirche als Christenheit, das neukanonische wird von der Kirche als Körperschaft hervorgebracht: die Christenheit empfängt ihre Gesetze von der kirchlichen Körperschaft.

Nach der Idee des Urchristentums und ebenso auch des Altkatholizismus steht die Christenheit, wie man sagen darf, unmittelbar unter dem Regiment Christi, Gottes: durch die geistbegabten Persönlichkeiten, im Altkatholizismus an erster Stelle durch die Bischöfe, regiert Christus, Gott selbst. Im Neukatholizismus ist eine neue (juristische) Person zwischen Christus (Gott) und die Christenheit getreten: die Kirche als Körperschaft. Es bleibt dabei, daß die Kirche Christi (Gottes) durch Christus (Gott) regiert werde. Aber die von Christus regierte Kirche Christi (Gottes) ist nicht mehr die Christenheit, sondern nur noch die Kirche als Körperschaft. Die Körperschaft ist das Werkzeug, die Statthalterin Christi, das Oberhaupt der Körperschaft (der Papst) der vicarius Christi, Dei gegenüber der Christenheit. Immer noch wird die Christenheit im Namen Gottes, aber sie wird nicht mehr unmittelbar von Christus (Gott) regiert. Christus herrscht in seiner Christenheit nur noch durch das Mittel der Kirche, d. h. der kirchlichen Körperschaft.

Das von Christus (Gott) geleitete Kirchenregiment ist darum jetzt trotz seiner geistlichen Eigenschaft körperschaftliches Regiment und als solches geradeso geartet wie in anderen (weltlichen) Körperschaften. Es geht auf das äußere körperschaftliche Gemeinleben. Es dient der Erhaltung der kirchlichen Körperschaft und ihrer gesellschaftlichen Ordnung [23]. Es beherrscht und regelt nicht mehr wie im Altkatholizismus unmittelbar das religiöse Verhältnis zu Gott. Die körperschaftliche Gewalt hat Macht nur über das Körperschaftliche, über das äußere rechtliche Verhältnis

---

[23] Wernz, Jus decretalium ed. 3 (1913) tom. 1 p. 72: Jus canonicum bedeutet leges sive regulae agendorum, ut pax et recta gubernatio in ecclesia habeatur; es handelt de actionibus fidelium quatenus referuntur ad ordinem externum et socialem ecclesiae. Vgl. oben S. 18 Anm. 2. In dem Wesen des kanonischen Rechts spricht das Wesen des Kirchenregiments sich aus.

zur Kirchenkörperschaft. Der dem Altkatholizismus unbekannte Gegensatz von forum externum und forum internum wird dadurch erzeugt. Forum externum ist das Gebiet des körperschaftlichen Lebens, des Lebens von Menschen mit Menschen; forum internum ist das Gebiet des religiösen Lebens mit Gott. Das körperschaftliche Kirchenregiment mit dem von ihm gesetzten kanonischen Recht wirkt unmittelbar nur pro foro externo. Nur mittelbar auch pro foro interno. Das ist der neukatholische Grundgedanke. Das körperschaftliche Kirchenregiment unterscheidet sich von dem nunmehr lediglich geistlich wirkenden unmittelbaren Regiment Christi (Gottes).

Dementsprechend unterscheidet sich fortan die Gesetzgebung der Kirche von der Gesetzgebung Gottes. Durch die von den Lehrbegabten geführte Stimme der altkatholischen Christenheit sprach Gott. Durch die Stimme der neukatholischen Kirchengesetzgebung spricht die Kirche (die Körperschaft). Das von der Kirche gesetzte kanonische Recht (ecclesiastica constitutio) ist nicht mehr ein Teil der Offenbarung Gottes an die Christenheit, ist kein jus divinum im altkatholischen Sinne mehr. Es ist körperschaftliches, dem Geist Gottes entsprechendes, aber doch nicht unmittelbar durch Gottes Geist gesetztes menschliches geistliches Recht (jus humanum) geworden, — eine Darstellung, deren sich selbst widersprechender Inhalt die ganze Geschichte des katholischen Christentums in sich schließt.

Das jus humanum (das neukanonische Recht) ist kraft Körperschaftsgewalt geändert worden. Es tritt zu dem unveränderlichen Inhalt der göttlichen Offenbarung in Gegensatz. Auch in der göttlichen Offenbarung (dem Evangelium) ist kanonisches Recht enthalten: das Glaubensgesetz und das Sittengesetz. Beides, der Inhalt christlichen Glaubens und der Inhalt christlicher Sittlichkeit, erscheint vom katholischen Standpunkt als Gesetz, als göttliche Ordnung des Lebens der Christenheit, nicht bloß das Innenleben des Einzelnen, sondern zugleich die Grundgesetze des kirchlichen Gemeinlebens (der Kirchenverfassung, der Kirchengewalt) bestimmend. Aber die Gesetzgebung Gottes, das jus divinum des Neukatholizismus, ist nur Gesetz über die Glaubensregel mit Einschluß der Glaubenssätze des Kirchenrechts, sowie über die Moral (de fide vel moribus). Das ganze Gebiet des nicht den Glauben, sondern nur die Ordnung betreffenden körperschaftlich-kirchlichen Gemeinlebens ist der körperschaftlich-kirchlichen Leitung, der jurisdictio, und damit der körperschaftlich-kirchlichen Gesetzgebung, dem jus humanum, anheim gegeben.

So beruht das kanonische Recht des Neukatholizismus zu einem Teile auf den Gesetzen Gottes, zum anderen (größeren) Teile auf den

Gesetzen der Kirche (als Körperschaft)[24]. Die Gesetze Gottes, den Glauben und die Moral betreffend, sind unveränderlich und indispensabel. Die Gesetze der Kirche, die Handhabung der Körperschaftsgewalt betreffend, sind veränderlich und dispensabel. Die große Frage nach der Dispensationsgewalt und der Entwicklungsfähigkeit des kanonischen Rechts, an welcher der Altkatholizismus scheiterte, ist im Neukatholizismus zu klarer, mit juristischer Genauigkeit formulierter Lösung gebracht worden.

Das Neue, was der Neukatholizismus in bezug auf die Form der Rechtsentwicklung brachte, war die Gesetzgebungsgewalt der Kirche als Körperschaft. Im Altkatholizismus erzeugt die Christenheit das kanonische Recht (an urchristliche Gedanken anschließend) in der Form der Lehre vom Worte Gottes. Aus diesem Grunde ist das altkanonische Recht an die Vergangenheit (die Tradition), an den consensus ecclesiae, an das Gewohnheitsrecht gebunden. Wie unsicher ist sein Inhalt, wie langsam seine Fortbildung! Im Neukatholizismus ist für das Gebiet des jus humanum an Stelle der Lehrgewalt körperschaftliche Gesetzgebungsgewalt getreten. Das neukatholische Recht ist grundsätzlich Gesetzesrecht, kraft körperschaftlicher Gewalt gültig, ohne Rücksicht auf consensus ecclesiae. Die consuetudo wird in den Hintergrund gedrängt. Wie wachsen dem kanonischen Recht die Flügel! Von einem Punkt, dem Papsttum, aus wird seine Entwicklung einheitlich geleitet, kann sein Inhalt in jedem Augenblick genau bestimmt, kann seine unausgesetzte Um- und Fortbildung in die Hand genommen werden. Mit dem neukanonischen Recht war der Kirche das Werkzeug gegeben, durch welches sie ihre Weltherrschaft zu begründen imstande war.

Nur für einen Teil des kanonischen Rechts, das jus divinum, blieb es im Neukatholizismus bei der Form der Lehre, bei der Herrschaft der Tradition, bei dem Grundsatz der Unveränderlichkeit. Das Glaubensgesetz und das Sittengesetz Gottes kann nicht durch die kirchliche Gesetzgebung gemacht, noch umgebildet werden. Nur Zeugnis, Lehre, Klarstellung ist hier möglich. Die unfehlbare Kirche ist die unfehlbare Zeugin, Lehrerin, Auslegerin des Gotteswortes. Das galt schon im Altkatholizismus, das ist von vornherein der Sinn des „Katholischen“ gewesen (oben S. 65). Aber auch hier tritt mit der Körperschaftsidee eine grundstürzende Umwälzung ein.

---

[24] Vgl. z. B. Wernz, l. cit. p. 56: Jus ecclesiasticum (nach p. 60 mit jus canonicum gleichbedeutend) est complexus legum sive a Deo sive ab ecclesiastica auctoritate latarum, quibus ecclesia catholica ordinatur.

Die Unfehlbarkeit der Kirche als Christenheit verwandelt sich in die Unfehlbarkeit der Kirche als Körperschaft.

Im Altkatholizismus ist die Unfehlbarkeit dem Volke Gottes, der unorganisierten Christenheit, im Neukatholizismus ist sie der körperschaftlich verfaßten Christenheit, der Körperschaft Gottes zuständig. Auch in der Feststellung der Lehre liegt Regierung der Christenheit. So ist die unfehlbare Lehrgewalt im Neukatolizismus ein Teil der jurisdictio. Sie wird durch das verfassungsmäßige Organ der Kirchenkörperschaft ausgeübt. Autoritäre Lehrfeststellung erfolgt (neukatholisch) durch das Mittel der kirchlichen Gesetzgebung. Nur daß die Gesetzgebung über jus divinum keine freie, den Lehrsatz schaffende, sondern eine gebundene, den Lehrsatz als von den ersten Zeiten an bestehend lediglich bezeugende Gesetzgebung darstellt. Die Gesetzgebung über das veränderliche jus humanum ist an Stelle der Lehre von Gottes Wort getreten; die Gesetzgebung über das unveränderliche jus divinum bedeutet dagegen noch immer Lehre, aber eine neue Form der Lehre von dem uranfänglichen Evangelium, eine neue Form der für die Christenheit maßgebenden Auslegung (authentischen Interpretation) des Gottesworts. Es ist eine neue Form. Die Belehrung der Christenheit erfolgt durch das Mittel der körperschaftlichen Gesetzgebung, d. h. einer Gesetzgebung, die auch ohne den consensus ecclesiae kraft der diesem Körperschaftsorgan zuständigen Körperschaftsgewalt (jurisdictio) für die ganze Christenheit verbindlich ist.

Die Entscheidung über den Inhalt des Wortes Gottes ist die höchste Gewalt in der Kirche Gottes. Sie ist im Altkatholizismus nur der gesamten Christenheit (universalis ecclesia) zuständig. Im Neukatholizismus gebührt sie dem Oberhaupt der kirchlichen Körperschaft[25].

Daraus ergab sich zunächst die Unfehlbarkeit des allgemeinen Konzils, sodann die Unfehlbarkeit des Papstes.

---

[25] Thomas Aq. Summa theol. II, 2 qu. 1 art. 10 (Opera tom. 22, Venet. 1787, p. 10): Una fides debet esse totius ecclesiae, — quod servari non posset, nisi quaestio fidei exorta determinetur per eum qui toti ecclesiae praeest, ut sic ejus sententia a tota ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem summi pontificis pertinet nova editio symboli. — Daß Lehrgewalt ein Teil der potestas jurisdictionis (regiminis) ist, bestätigt Leo XIII. in seiner Enzykl. Satis cognitum vom 29. Juni 1896 (Herder, Vierte Sammlung der Rundschreiben Leos XIII., S. 271): ad unitatem ecclesiae, quatenus est coetus fidelium, necessario unitas fidei requiritur, ita ad ipsius unitatem, quatenus est divinitus constituta societas, requiritur jure divino unitas regiminis, quae unitatem cummunionis efficit et complectitur.

Wie sich auf dem Boden der Körperschaftstheorie das Wesen der ganzen Kirchenverfassung änderte, so auch das Wesen des Konzils. Altkatholisch ist das Konzil eine Versammlung der Kirche im religiösen Sinn, der Christenheit als des Volkes Gottes. Die Versammlung, wie groß oder klein sie sei, spricht als die souveräne Kirche Christi im Namen Gottes (oben S. 69). Dem Neukatholizismus ist das Konzil eine Versammlung im Dienst der Kirche als Körperschaft. Sie spricht im Namen des Teiles der Körperschaft, der auf der Versammlung vertreten ist. Unmöglich kann jede beliebige Zahl von Mitgliedern durch ihre Beschlüsse die volle Gewalt der Körperschaft ausüben. Souverän für die Körperschaft maßgebend kann nur eine Versammlung sein, in welcher die ganze Kirche als Körperschaft erscheint. Die Idee von der religiösen Gleichwertigkeit aller Christenversammlungen hat im Neukatholizismus keine rechtliche Bedeutung mehr. Das Rechtliche (Körperschaftliche) sondert sich von dem Religiösen. Die regierende Versammlung (das Konzil) wird etwas ganz anderes als die gottesdienstliche (religiöse) Christenversammlung. Für das rechtliche Regiment gilt die Unterscheidung der Konzilien nicht bloß hinsichtlich ihrer tatsächlichen Autorität (das hatte bereits der Altkatholizismus), sondern hinsichtlich ihres Wesens. Die örtliche Versammlung, etwa das Provinzialkonzil, ist jetzt etwas ganz anderes als das allgemeine Konzil. Das örtliche Konzil ist nicht mehr Darstellung der von Christus geleiteten Kirche. Es ist nur noch eine Versammlung im Dienst der Kirche für ein bestimmtes Gebiet, eine der Kirche (der Körperschaft) untergeordnete Behörde mit beschränkten Aufgaben[26]. Die Kirche, die Körperschaft selber erscheint nur auf dem allgemeinen Konzil, auf der Generalversammlung der Körperschaft, in der alle Mitglieder der Kirche vertreten

[26] Schon Gratian lehrt infolge seines papalistischen Standpunktes dist. 18: episcoporum igitur concilia (es sind örtliche Konzilien gemeint) — sunt invalida ad diffiniendum et constituendum, non autem ad corrigendum: sie haben keine gesetzgebende, sondern nur richterliche (das Recht lediglich anwendende) Gewalt. — Summa des Stephan von Tournai, in der Einleitung (Ausg. v. Schulte S. 2): Conciliorum autem alia sunt generalia, alia provincialia. — In generalibus canones editi ad omnes ecclesias vim suam universaliter extendunt —. Qui autem canones in provincialibus editi fuerint conciliis, provinciam non egrediuntur nec alios coërcent nisi qui jurisdictioni illorum comprovincialium episcoporum subjecti sunt. Das ist bereits ganz neukatholisch gedacht. Ebenso die Summa Colon. um 1170 (v. Schulte, Zweiter Beitr. S. 15): Germania nostra lege ista non constringitur, quia canon provincialis concilii est. Das Provinzialkonzil gilt nur für seine Provinz! Altkatholisch nahm jeder Konzilsschluß die Anwartschaft auf Rezeption durch die ganze Christenheit in Anspruch.

sind. Nur das allgemeine Konzil stellt die von Christus geleitete Kirche dar. Nur das allgemeine Konzil hat (nach Körperschaftsrecht!) den heiligen Geist. Auf dem allgemeinen Konzil, auf der rechtmäßigen Generalversammlung, handelt durch Vertretung (nach Körperschaftsrecht!) die ganze Kirche (als Körperschaft). Eines Konsenses der Christenheit bedarf es nicht. Vielmehr ist die Christenheit dem allgemeinen Konzil (körperschaftsrechtlich!) untertan. Die Lehrentscheidung des allgemeinen Konzils ist darum durch sich selber für die Christenheit verbindlich. Das allgemeine Konzil, und nur das allgemeine Konzil, ist unfehlbar. Das war der Sinn der großen konziliaren Reformbewegung, die das 14. und 15. Jahrhundert beherrschte, der Sinn der Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel [27].

---

[27] Das Konzil von Pisa (i. J. 1409) sprach über die beiden Gegenpäpste als über „notorische Schismatiker und Häretiker" die Absetzung aus. Es war für solche Entscheidung zuständig als sancta et universalis synodus, universalem ecclesiam repraesentans, et ad quam cognitio et decisio hujus causae noscitur pertinere, spiritus sancti gratia in hac majori ecclesia Pisana congregata. Konzil von Konstanz Sess. V: ipsa (sancta synodus Constantiensis) in spiritu sancto legitime (!) congregata, generale concilium faciens et ecclesiam catholicam militantem repraesentans potestatem a Christo immediate habuit, cui quilibet cujuscumque status vel dignitatis, etiamsi papalis, existat, obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et exstirpationem dicti schismatis ac generalem reformationem ecclesiae Dei in capite et membris. Gemäß dem Konstanzer Dekret Frequens berief der Konzilspapst Martin V i. J. 1423 ein neues Konzil nach Pavia, das dann nach Siena verlegt wurde. Auch die dort versammelten Bischöfe beschlossen als sacrosancta synodus generalis in spiritu sancto legitime (!) congregata, universalem ecclesiam repraesentans. Dann trat das Konzil i. J. 1431 endgültig in Basel zusammen, wo es in seiner zweiten Sitzung feierlich das vorhin mitgeteilte Konstanzer Dekret wiederholte, auch seinerseits beschließend als die sacrosancta generalis synodus Basileensis, in spiritu sancto legitime (!) congregata, ecclesiam militantem repraesentans: Vgl. Hefele, Konziliengeschichte, Bd. 6, 2. Aufl. 1890, S. 1025; Hinschius, KR., Bd. 1 S. 197, Bd. 3 S. 388, 399 ff. Entscheidend ist das: catholicam (universalem) ecclesiam repraesentans. Die Körperschaft als Einheit (juristische Person) ist wie den Legisten, so den Kanonisten eine persona ficta, repraesentata (sie kann nur handeln durch ihre „Vertreter"), Gierke, Genossenschaftsrecht, Bd. 3 S. 281 ff., 360 ff. Wer die Körperschaft vertritt, hat die Gewalt der Körperschaft. Das allgemeine Konzil (auch ohne den Papst!) vertritt die katholische (universale) Kirche. So hat das allgemeine Konzil (auch ohne den Papst!) die Gewalt, den Geist, die Unfehlbarkeit der allgemeinen Kirche. Nach Körperschaftsrecht (wie es schon von den Glossatoren aus dem römischen Recht unter Mitwirkung naturrechtlicher Ideen entwickelt und von den Kanonisten übernommen wurde) ist die höchste, volle „Repräsentation" einer Körperschaft in ihrer Mitgliederversammlung gegeben. In der Generalversammlung der Mit-

Die Unfehlbarkeit des allgemeinen Konzils ist keineswegs altkatholisch. Sie ist ebenso neukatholisch wie die Unfehlbarkeit des Papstes. Sie ist juristisch, rationalistisch gedacht. Sie hat die naturrechtliche Körperschaftstheorie zur Voraussetzung, welche die Zivilisten und ihnen folgend die Kanonisten an der Hand des römischen Korporationsrechts entwickelt haben.

Die konziliare Reformbewegung war die Auflehnung der Christenheit gegen die im 12. und 13. Jahrhundert entwickelte Monarchie des Papsttums. Aber das praktische Ergebnis des Angriffs war letztlich die Steigerung der Papstgewalt.

In der monarchischen päpstlichen Regierungsgewalt des klassischen Mittelalters lag bereits der Grundsatz der päpstlichen Unfehlbarkeit. Monarchische Gewalt über das Leben des Leibes Christi muß monarchische Lehrgewalt einschließen. Schon im gregorianischen Zeitalter ist dieser Gedanke da [28]. Im 13. Jahrhundert nimmt Thomas von Aquino die Lehre von der schlechthin verbindlichen Kraft päpstlicher Lehrentscheidungen in die theologische Dogmatik auf [29]. Trotzdem blieb die päpstliche Unfehlbarkeit noch durch das ganze Mittelalter

---

glieder — sei es, daß die Mitglieder alle persönlich, sei es, daß sie (bei zu großer Zahl) durch Vertreter teilnehmen, — erscheint die Körperschaft selbst, Gierke, Bd. 3 S. 219 ff., 309 ff. Das Generalkonzil ist die Generalversammlung der Kirche Christi (als Körperschaft!). Das Generalkonzil (auch ohne den Papst!) „repräsentiert" die Kirche Christi; in dem Generalkonzil (nur in ihm, nicht in irgend einer anderen Versammlung) erscheint die Kirche Christi selbst mit allen ihren Gaben und aller ihrer Macht. Die Unfehlbarkeit der Kirche Christi verwandelt sich in die Unfehlbarkeit des Generalkonzils. Das alles ergibt sich aus den ausgezeichneten, von umfassendster Gelehrtenarbeit getragenen Forschungen Gierkes über die Korporationslehre der Zivilisten und Kanonisten und die Anwendung dieser Lehre auf Kirche und Staat. Nur, daß Gierke, der herrschenden Lehre folgend, die körperschaftsrechtliche Behandlung des Kirchenrechts schlechtweg dem „ganzen Mittelalter" zuschreibt (vgl. oben Anm. 22). Von dem scharfen Gegensatz, in welchem die körperschaftsrechtliche konziliare Theorie zu dem älteren Kirchenrecht steht, habe ich bereits Kirchenr. Bd. 1 S. 340—342 gehandelt. Beachtet ist das natürlich nicht. Die in den Bahnen der Aufklärung einhergehende herrschende Lehre vermag, wie die Ideen des Urchristentums, so auch den noch stark urchristlich bestimmten Altkatholizismus überhaupt nicht zu sehen.

[28] Die päpstliche Infallibilität ward nicht bloß von den Gregorianern, sondern auch von Antigregorianern grundsätzlich anerkannt, Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII (1894) S. 277, 320, 562, 566. Gregor VII. selber hat in den Dictatus papae die Unfehlbarkeit und den Universalepiskopat des Papstes in Anspruch genommen, F. Vigener, Gallikanismus, in Meineckes Hist. Zeitschr., Bd. 111, 1913, S. 497, 498.

[29] Vgl. oben Anm. 25.

im Streit befangen. Eine unlösliche religiöse Schwierigkeit war da. Es stand fest, daß auch ein Papst in Ketzerei verfallen könne[30]. Dies Hindernis ist durch die konziliare Bewegung bei Seite geräumt worden. Es setzte sich trotz allem endgültig durch — darüber gab es fortan keine Meinungsverschiedenheiten mehr — daß es eine unfehlbare Lehrgewalt gab, eine Lehrgewalt, der die ganze Christenheit (nicht Konsens, sondern) Gehorsam schuldete, eine Lehrgewalt, die kraft körperschaftlicher Kirchenverfassung einem bestimmten Organ der Kirchenkörperschaft zukam. Es fragte sich in Zukunft nur noch, welchem Organ der Kirche die Unfehlbarkeit zustehe, wer der alle Machtvollkommenheit besitzende „Repräsentant" der Kirche sei. Zunächst hieß es im 15. Jahrhundert: das allgemeine Konzil. Aber wenn im Kampf mit dem allgemeinen Konzil die päpstliche Monarchie sich aufs neue durchsetzte, so gewann sie zugleich als Erbe des allgemeinen Konzils mit der höchsten Gewalt die Unfehlbarkeit. Der Inhalt der kirchlichen Körperschaftsgewalt war von der konziliaren Theorie durch die Unfehlbarkeit gesteigert worden. Wer nunmehr Oberhaupt der Kirche ward, dem ward auch dieses Stück der körperschaftlichen Regierungsgewalt gegeben. Auf dem Umweg über die Unfehlbarkeit des Generalkonzils kam es zu der Unfehlbarkeit des Papstes. Bereits Eugen IV. warf dem Basler Konzil sein Gegenkonzil (1437 zu Ferrara, 1439 zu Florenz, 1443 zu Rom) entgegen, welches dem Papst die höchste Kirchengewalt zusprach. Leo X. ließ 1516 durch das Lateranische Konzil die Gewalt des Papstes über alle Konzilien (auctoritatem super omnia concilia) verkünden[31]. Seit dem 16. Jahrhundert ward die Lehre die herrschende, daß nicht der Papst allein, auch nicht das Konzil allein, aber der Papst mit dem allgemeinen Konzil unfehlbar sei[32]. Auf dem Boden dieser Lehre stand das tridentinische Konzil[33]. Diese Lehre war es, der ein letztes Zugeständnis auf

---

[30] Mit dieser Schwierigkeit beschäftigte sich schon die Literatur der gregorianischen Zeit, Mirbt, Publizistik, S. 567. Den Satz, daß der Papst als Ketzer verurteilt werden könne, nahm Gratian in sein Dekret auf, c. 6 dist. 40: a nemine est judicandus (papa), nisi deprehendatur a fide devius. Dem entsprach dann die einstimmige Lehre der Kanonisten. Vgl. v. Schulte, Die Stellung der Konzilien, Päpste und Bischöfe (1871) S. 189 ff., 253 ff.

[31] Vgl. Hinschius, KR., Bd. 3 S. 417 ff.

[32] Vgl. die Zeugnisse bei Lämmer, Die vortridentinische katholische Theologie des Reformationszeitalters (1858) S. 77, 84, 91, 96 ff.

[33] Das tridentinische Konzil beschloß nicht mehr als synodus universalem ecclesiam repraesentans, — das Konzil war nicht mehr für sich allein die „Repräsentation" der Kirche. Aber es hieß immer noch: oecumenica et generalis synodus in spiritu sancto legitime congregata: aus den Schlüssen des Konzils als

dem vatikanischen Konzil von 1870 gemacht wurde. Ein allgemeines Konzil mußte berufen werden, damit es sich selbst entsetze. Auf dem vatikanischen Generalkonzil definierte der Papst seine Unfehlbarkeit, sacro approbante concilio (die aus der Zeit der mittelalterlichen päpstlichen Vollgewalt stammende Formel des Konzils ward wieder aufgenommen). Nach dem Vatikanum sind die vom Papst ex cathedra erlassenen Entscheidungen de fide vel moribus durch sich selbst unfehlbar (ex sese, non autem ex consensu ecclesiae). Der letzte Rest des Altkatholizismus und zugleich urchristlicher Gedanken ward ausgetilgt. Der Papst allein ist das unumschränkte Oberhaupt der Kirche Christi und damit (kraft Körperschaftsrechts!) der Träger der Unfehlbarkeit der Kirche Christi, auf welcher letztlich der ganze Katholizismus ruht.

Aber zugleich war das Wesen des Katholizismus verändert worden.

Die religiöse Rechtfertigung des Katholizismus ist die Tradition, die ununterbrochene Überlieferung der „katholischen" (universalen) Christenheit von den Tagen der Apostel bis auf die Gegenwart. Das Traditionsprinzip aber ist durch die Ausbildung eines verfassungsmäßigen unfehlbaren Lehramts aufgehoben worden.

Im Altkatholizismus beruhte alles auf der Tradition, auf der Vergangenheit der Kirche, war darum alles grundsätzlich unveränderlich: wie die Glaubenslehre so das gesamte in allen seinen Teilen „göttliche" kanonische Recht. Im Altkatholizismus hat das Traditionsprinzip die seinem Wesen entsprechende Geltung und darum die Vergangenheit Macht über die Gegenwart. Da die

---

solchen spricht der heilige Geist. So wurden auch die Beschlüsse als Beschlüsse des Konzils, noch vor der Bestätigung des Papstes, in öffentlicher Sitzung bekannt gemacht. Man vermied die mittelalterliche Formel, nach welcher der Papst die Schlüsse des von ihm berufenen Konzils verkündigte, sacro approbante concilio. Aber das Konzil unterbreitete schließlich alle seine Dekrete der förmlichen Bestätigung durch den Papst. Der Papst mußte außer Zweifel stellen, daß in Wahrheit der Geist Gottes gesprochen habe. Die Christenheit von damals verlangte Reform der Kirche durch ein vom Papst freies Konzil. So ward die Form gewahrt, daß das Konzil als selbständige Macht neben dem Papst auftrat. Mehr als die Form war es nicht. Aber sie gab dem gemeinen katholischen Glauben Ausdruck, daß nur der Papst mit dem allgemeinen Konzil die unfehlbare Kirche Christi „repräsentiere". Über alles dieses vgl. die vortreffliche Darstellung von Hinschius, KR., Bd. 3 S. 437 ff. Dort ist auch die Auffassung Schultes (Stellung der Konzilien, 1871, S. 227) widerlegt, nach welcher das tridentinische Konzil nach Art der Konzilien von Konstanz und Basel aus selbständiger Machtvollkommenheit Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit gewesen wäre. Es möge gestattet sein, hier zu bemerken, daß der dritte Band wohl der hervorragendste Teil der großartigen Gelehrtenarbeit sein dürfte, die Hinschius in seinem Kirchenrecht niedergelegt hat.

Vergangenheit sich nicht ändert, ist für die Gegenwart jede Entwicklung des religiösen (auch das kanonische Recht in sich begreifenden) Inhalts der Kirchenlehre ausgeschlossen [34].

Die neukatholische Unterscheidung von jus humanum und jus divinum hatte bereits das jus humanum von dem Traditionsprinzip ausgenommen (oben S. 109): das jus humanum ist grundsätzlich veränderlich, ungebunden durch die Vergangenheit. Die Ausbildung des unfehlbaren Lehramts (des allgemeinen Konzils, des Papstes — zwischen der einen und der anderen Unfehlbarkeit ist kein prinzipieller Unterschied) hat auch für das jus divinum das Traditionsprinzip beseitigt. An die Stelle des (religiösen) Traditionsprinzips ist das (körperschaftsrechtliche) Gesetzgebungsprinzip getreten. Auch über das jus divinum gibt es körperschaftliche Gesetzgebungsgewalt, d. h. die Kirche von heute bestimmt über den Inhalt auch des göttlichen Rechts. Und doch mußte das Traditionsprinzip der Form nach aufrecht erhalten werden; denn mit dem Traditionsprinzip steht und fällt der Katholizismus. Darum ward die Gesetzgebung über jus divinum unter den Gesichtspunkt nicht einer Schöpfung neuen Rechts, sondern einer bloßen authentischen Interpretation, Auslegung des überlieferten Rechts gebracht [35]. Aber gerade dadurch mußte

---

[34] Nichts sachlich Neues darf gelehrt werden (non nova), nur das Alte in neuer Form (nove). Vincentius Lerin. Commonit. XXII: Intelligatur te exponente inlustrius quod antea obscurius credebatur; — eadem tamen quae didicisti doce, ut cum dicas nove, non dicas nova. XXIII: Sed forsitan dicat aliquis: nullusne ergo in ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane et maximus, — sed ita tamen ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Die Entwicklung, der Fortschritt darf keine Änderung sein. Das galt auch für das kanonische Recht. Allerdings: wo die Grenze zwischen dem nove und den nova war, konnte niemals mit Sicherheit angegeben werden. Aber der Grundsatz blieb dadurch unberührt.

[35] Das tridentinische Konzil beruft sich wiederholt auf die Tradition. Vgl. Sessio VI prooem.: veram sanamque doctrinam — apostoli tradiderunt et catholica ecclesia spiritu sancto suggerente perpetuo retinuit; cap. 8: verba (des Apostels) in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus ecclesiae catholicae consensus tenuit et expressit. Sessio XIV cap. 5: universa ecclesia semper intellexit — sanctissimis et antiquissimis patribus magno unanimique consensu — —; cap. 7: persuasum semper in ecclesia Dei fuit — in eadem ecclesia Dei custoditum semper fuit —. Sessio XVIII: Salvus conductus concessus Germanicae nationi: causae controversae secundum sacram scripturam et apostolorum traditiones, probata concilia et catholicae ecclesiae consensum et sanctorum patrum auctoritatem in praedicto concilio Tridentino tractentur. Ebenso zitiert das vatikanische Konzil Sessio IV cap. 4 für die päpstliche Unfehlbarkeit den perpetuus ecclesiae usus (!) ipsaque oecumenica concilia; — — itaque nos traditioni a fidei christianae exordio perceptae (!) fideliter inhaerendo — sacro approbante

sich der Gegensatz gegen das Traditionsprinzip vollenden. Die gesetzgeberische Auslegung hat kraft ihres Wesens rückwirkende Kraft. Sie bedeutet Macht, den Inhalt des früheren Gesetzes, also hier den Inhalt der Tradition zu bestimmen. Das Traditionsprinzip wird in der Form gerettet, daß die Gesetzgebung auf dem Gebiet des jus divinum über Recht und Lehre der Vergangenheit entscheidet. Nach dem echten Traditionsprinzip des Altkatholizismus ist für die Lehre der Väter das Zeugnis der Väter maßgebend. Nach dem gefälschten Traditionsprinzip (Unfehlbarkeitsprinzip) des Neukatholizismus bestimmt über die Lehre der Väter (und damit auch über die Lehre der Schrift) das unfehlbare Lehramt (der Papst). Was der Papst (das unfehlbare Lehramt) heute verkündet, das ist die Tradition. Der Inhalt der Tradition richtet sich nicht mehr nach der Tradition (der Überlieferung), sondern nach der Lehrgesetzgebung der Gegenwart. Der Inhalt der Tradition ist veränderlich geworden. Er bleibt nur dadurch in Einklang mit der amtlichen Lehre der katholischen Kirchenkörperschaft, daß jede Lehrentscheidung des unfehlbaren Lehramts eine rückspiegelnde Änderung der Lehre der Väter (der Schrift) in sich schließt. Die bindende Autorität der Tradition ist damit beseitigt. Das Unfehlbarkeitsprinzip ist die Aufhebung des Traditionsprinzips. Die Vergangenheit hat keine Macht mehr über die Gegenwart. Im Gegenteil, die Gegenwart hat Macht über die Vergangenheit der Kirche.

Das kanonische Recht hat seine Bahn vollendet.

Der morgenländische Katholizismus ist bei der altkatholischen Unfehlbarkeit der Kirche als Christenheit verblieben. Diese Kirche besitzt noch heute kein verfassungsmäßig unfehlbares Lehramt. In ihr sind noch heute die „Väter" alles. Eine Änderung gibt es darum nicht. Ihr Kultus, ihre Lehre ist das unberührt bewahrte und darum in Versteinerung übergegangene Altertum, — nicht der apostolischen Zeit, aber der „Väter". Darin besteht die „Rechtgläubigkeit" der Griechen [36]. Das Traditionsprinzip ist in Kraft geblieben. Aber die Wucht des tradierten kanonischen Rechts wirkt die Erstarrung von Christentum und Kirche.

Der römische Katholizismus hat sich vom Traditionsprinzip befreit. Er ist nicht ordothox mehr. Das Traditionsprinzip ist durch die körper-

---

concilio docemus et divinitus revelatum esse dogma definimus: Romanum pontificem cum ex cathedra loquitur — ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam — instructam esse voluit.

[36] Vgl. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, Bd. 1 (1892) S. 334.

schaftliche Gesetzgebungsgewalt beseitigt. Aber mit dem Traditionsprinzip ist der echte Katholizismus des ersten Jahrtausends aufgegeben. Es bedarf nicht mehr der Rechtfertigung der Gegenwart durch die „katholische" Vergangenheit. Es genügt die Entscheidung des unfehlbaren Lehramts. Es gibt den Schutz nicht mehr, den die Bindung an die Vergangenheit gegen kirchliche Machtsprüche darbot. Die körperschaftliche Gesetzgebung des römischen Neukatholizismus beherrscht alles. Sie gebietet selbst über die göttliche Offenbarung. Sie bedeutet die unbedingte Unterwerfung der Christenheit unter die körperschaftlich verfaßte Kirche. Die Frucht des römisch-katholischen neukanonischen Rechts ist die Knechtung von Christentum und Kirche durch die allmächtige Papstgewalt.

Geistliches Recht — mag es altkanonisch, mag es neukanonisch sein — ist wider den Geist Gottes.

§ 12.

Das kanonische Recht und der Rechtsbegriff.

Ist das kanonische Recht der katholischen Kirche Recht im Rechtssinne?

Das kanonische Recht will geistliches Recht sein. Es beansprucht Rechtsgeltung als Erzeugnis der Kirche im religiösen Sinn, als Hervorbringung des in der Kirche Christi lebenden Gottesgeistes. Das ist, wie wir schon gesehen haben, die Art auch des neukanonischen Rechts. Es wird zwar von der Kirche als Körperschaft hervorgebracht, aber unter dem Gesichtspunkt, daß diese Körperschaft mit der Kirche Christi zusammenfällt. Nur diese religiöse Tatsache begründet auch für das neukanonische Recht die Rechtsgeltung. Die römisch-katholisch verfaßte Kirche ist eine geistliche, geistlich (durch Gott) erzeugte, geistlich (durch Gott) regierte Körperschaft. So bringt sie in den Formen körperschaftlicher (weltlicher) Gesetzgebung dennoch geistliches Recht hervor. In bezug auf das Wesen des einst durch Lehre, jetzt durch Gesetz erzeugten Rechts besteht zwischen Altkatholizismus und Neukatholizismus kein Unterschied.

Zweifellos ist das kanonische Recht Gemeinschaftsordnung. Das neukanonische Recht regelt das aus dem körperschaftlichen (das Leben mit Gott vermittelnden) Verhältnis, das altkanonische Recht das unmittelbar aus dem Leben mit Gott entspringende kirchliche Gemeinleben. Das eine wie das andere setzt sich als notwendig zur Erhaltung der Christenheit als des Volkes Gottes. Die katholische Idee ist, daß es ohne diese Rechtsordnung kein Christentum gibt. Vom katholischen Standpunkt ist das kanonische Recht eine sittlich

notwendige Gemeinschaftsordnung, d. h. Rechtsordnung (oben § 6).

Der entscheidende Grundgedanke ist der Begriff der Kirche Christi als einer äußerlich sichtbaren Gemeinschaft. Diese durch das kanonische Recht geordnete und in Bestand erhaltene äußere Christenheit ist das Volk Gottes auf Erden, ist das Volk, welches durch Christum Gemeinschaft mit Gott, Vergebung der Sünden und ewiges Leben hat. Diese katholisch verfaßte Kirche ist die allein selig machende, durch Christum zu Gott führende Ekklesia, die Christenheit im religiösen Sinn. Nur in dieser äußerlich verfaßten Kirchengemeinschaft ist christlich-religiöses Leben, ist die Wiedergeburt möglich, die den natürlichen Menschen zu einem Kinde Gottes macht. Nur in dieser katholisch (römisch-katholisch) verfaßten Christenheit ist der Weg geöffnet, der zu der Vollendung der sittlichen Persönlichkeit durch den Empfang des Geistes Christi führt. Um seines sittlichen Wesens willen muß jeder Mensch zu dieser äußeren Kirchengemeinschaft gehören[1]. Die Mitgliedschaft in dieser katholisch verfaßten Christenheit ist notwendig, damit der Mensch wahrhaft ein Mensch nach dem Ebenbilde Gottes sei.

Die katholisch verfaßte Kirche ist darum vom katholischen Standpunkt eine Zwangsgemeinschaft. Sie beruht nicht auf Willkür ihrer Mitglieder. Eintritt und Austritt gibt es nicht. Sie bestimmt selber, wer ihr zugehört. Sie nimmt alle Getauften, als solche ohne Rücksicht auf ihre Zustimmung, als sich zugehörig in Anspruch. Jeder Getaufte ist notwendig Katholik, denn er kann nicht Christ sein, ohne der katholisch verfaßten Christenheit anzugehören. Die katholische Kirche ist die sittlich notwendige, überindividuelle, äußere Gemeinschaft aller Getauften, d. h. der gesamten Christenheit. Ihre Ordnung, das kanonische Recht, ist Zwangsordnung, keine Konventionalordnung. Sie regelt die Zuständigkeit der Schlüsselgewalt, der Gewalt, im Namen Gottes zu binden (zu strafen) und zu lösen (zu begnadigen), um jedem Christen den ihm zukommenden gerechten Anteil an den Heilsgütern zu vermitteln. Ihre Ordnung, das kanonische Recht, ist als Ordnung, auch wenn im Einzelfall Unzutreffendes sich ergibt, von unbedingtem sittlichen Wert: um der Tatsache willen, daß der Bestand dieser unentbehrlichen äußeren Gemeinschaft an erster Stelle an der Ordnung als solcher hängt, an der Geltung einer aus der Vergangenheit stammenden, formal verbindlichen, jeden Ein-

[1] Bonifaz VIII. in seiner berühmten Bulle Unam sanctam, c. 1 Extrav. comm. de maj. (1, 8): subesse Romano pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.

zelnen der Gemeinschaft unterwerfenden Regel (oben S. 52 f.). Die katholisch verfaßte Kirchengemeinschaft erzeugt durch sich selber mit ursprünglicher Kraft solche den Menschen um seines sittlichen Wesens willen formal (ohne das Recht sachlicher Prüfung) bindende Gemeinschaftsordnung. Die katholisch verfaßte Kirche ist folglich vom katholischen Standpunkt Rechtsquelle, die von ihr gesetzte Ordnung ist als solche Rechtsordnung.

Wie die katholisch verfaßte Kirche aus sich selber Recht, so erzeugt sie aus sich selber Obrigkeit. Die Schlüsselgewalt, die Gabe, das Wort Gottes zu führen, die Gabe, im Namen Gottes zu binden (zu strafen) und zu lösen (zu begnadigen), wird im Katholizismus zu einer Befehlsgewalt, welche für die Erhaltung der sichtbaren Christenheit als des Volkes Gottes zwangsweise wirksam ist. Weil die Kirche Christi dem Katholizismus die äußerlich sichtbare Christenheit ist, muß die Schlüsselgewalt, d. h. die Regierungsgewalt über die Kirche Christi, für den Katholizismus in eine äußerlich zwingende Befehlsgewalt sich verwandeln. Solche kirchliche Befehlsgewalt aber bedeutet obrigkeitliche Gewalt, denn sie verpflichtet durch sich selber ohne Rücksicht auf Zustimmung des Einzelnen und unabhängig von jeder anderen Gewalt um der sittlichen Notwendigkeit der Gemeinschaft willen, der sie entspringt, die sie erhält. Die aus der Macht Christi (Schlüsselgewalt) erwachsende Befehlsgewalt ist sittlich notwendige, kraft des Wesens des Menschen (des Christen) Gehorsam fordernde, d. h. obrigkeitliche Befehlsgewalt.

Rechtsquelle und obrigkeitliche Gewalt sind nur verschiedene Seiten desselben Tatbestandes: des Daseins einer selbstherrlichen, durch sich selber sittlich zwingenden überindividuellen äußeren Gemeinschaft. Weil sie die alleinseligmachende (die sittlich notwendige) Kirchengemeinschaft ist, darum ist die katholische Kirche souverän, Quelle von Recht und Obrigkeit.

Im Mittelalter ist diese katholische Gedankenreihe praktisch herrschende Macht gewesen.

Die mittelalterliche Christenheit ist ein Doppeltes. Sie ist die christliche Welt; sie ist die christliche Kirche[2]. Sie hat eine doppelte Ver-

---

[2] Inozenz III. Regestorum lib. II, 209 (v. J. 1199): Migne PL. tom. 214 p. 759: Jacobus enim frater Domini — Jerosolymitana (ecclesia) sola contentus — Petro non solum universam ecclesiam, sed totum reliquit saeculum gubernandum. Ecclesia ist die Christenheit als Kirche, saeculum die Christenheit als Welt. Der Papst will das Argument des Patriarchen von Konstantinopel entkräften, daß doch nicht Rom, sondern Jerusalem mater omnium ecclesiarum sei (vgl. Migne l. cit. p. 758). Das Verhalten des Jakobus, der sich mit Jerusalem begnügt

fassung: die Reichsverfassung und die (römisch-)katholische Kirchenverfassung. In der Form der Reichsverfassung ist sie die Gebieterin der Welt. In der Form der katholischen Kirchenverfassung ist sie die Kirche Christi. In beiden Formen ist sie souverän. In der Form der Reichsverfassung bringt sie das Kaisertum hervor, die weltliche Obrigkeit; in der Form der katholischen Kirchenverfassung das Papsttum, die geistliche Obrigkeit. In der Form der Reichsverfassung erzeugt sie das weltliche Recht; in der Form der katholischen Kirchenverfassung das geistliche (kanonische) Recht.

Die römisch-katholisch verfaßte Kirche ist dem Mittelalter kraft allgemeiner Überzeugung die alleinseligmachende Kirche Christi. Neben der weltlichen (reichsverfassungsmäßigen) steht darum eine geistliche (religiös begründete) äußere Zwangsgemeinschaft der gesamten Christenheit: die (römisch-)katholische Kirche. Daher die doppelte Obrigkeit, daher das doppelte Recht: Das geistliche Recht ist im Mittelalter Recht im Rechtssinne, ein zweites Recht neben dem weltlichen.

Die Reformation hat die Alleinherrschaft des Katholizismus gebrochen. Seit dem 16. Jahrhundert ist in den protestantischen Ländern die katholische Kirche nicht mehr die alleinseligmachende Kirche Christi. Für den Protestantismus gibt es überhaupt keine alleinseligmachende Kirche, also keine geistliche Zwangsgemeinschaft, keine äußere Kirchengemeinschaft mehr, welcher der Mensch, der Christ, um seines Seelenheils, um seines sittlichen Wesens willen angehören müßte. Nur die weltliche Zwangsgemeinschaft (der Staat) ist übrig geblieben. Für den Protestantismus gibt es folgeweise nur noch weltliche Obrigkeit und nur noch weltliches (von der staatlichen Gemeinschaft ausgehendes) Recht.

Seit den Tagen der Aufklärung setzt der moderne Staat ein. Es kommt die Toleranzidee. In Deutschland bringt sie im 18. Jahrhundert den paritätischen Staat hervor.

Die Toleranzidee gehört zu den Grundlagen des Staatslebens der ganzen abendländischen Kulturwelt von heute: nicht bloß in den Staaten mit überwiegend protestantischer, sondern ebenso in den Staaten mit überwiegend katholischer Bevölkerung. Der Sieg der Toleranzidee bedeutet, daß gegenwärtig die Idee einer alleinseligmachenden äußeren Kirchengemeinschaft für die Rechtsordnung überhaupt verschwunden ist. Er bedeutet zugleich, daß es in der ganzen abend-

---

habe (!), ist nach Innozenz III. die Ursache dafür, daß Christus vielmehr dem Petrus den allgemeinen Auftrag gab: Pasce oves meas, ihm damit die Herrschaft über die gesamte Christenheit — als ecclesia und als saeculum — übertragend.

ländischen Kulturwelt nur noch weltliche Obrigkeit und nur noch weltliches Recht gibt. Geistliche Obrigkeit und geistliches Recht sind auf dem Boden der modernen, von der Toleranzidee beherrschten Rechtsordnung unmöglich. Die Kirche Christi ist keine Rechtsquelle mehr, erzeugt keinen äußeren Zwang, erzeugt keine Obrigkeit mehr und kein Recht. Die protestantische Idee hat gesiegt. Die staatlich verfaßte Volksgemeinschaft ist die einzige Rechtsquelle. Es gibt in der abendländischen Kulturwelt keine souveräne Kirche mehr; nur der Staat ist souverän.

Auch in Deutschland ist die Notwendigkeit der religiösen Duldung ausnahmslose Volksüberzeugung, Rechtsüberzeugung. Daß dem so ist, bestätigt der berühmte Toleranzantrag des Zentrums im Reichstage (November 1900). Er bestätigt, daß auch die katholische Bevölkerung Deutschlands der Überzeugung ist, daß es für das Rechtsgebiet keine kirchliche Zwangsgemeinschaft, d. h. keine alleinseligmachende, äußere Kirchengemeinschaft gibt noch geben darf. Auch von deutschen Rechts wegen gibt es heute keine geistliche Obrigkeit und kein geistliches Recht mehr. Beides ist von Rechts wegen unmöglich. Im paritätischen Staat bestehen mehrere gleichmäßig privilegierte Kirchenkörper nebeneinander. Keiner von diesen öffentlich-rechtlich anerkannten und ausgezeichneten Kirchenverbänden ist für die Rechtsüberzeugung der Gegenwart eine sittlich notwendige Kirchengemeinschaft, der jeder Christ als solcher anzugehören kraft seines Christentums verpflichtet wäre. Das Gegenteil ist der Fall. Über die Zugehörigkeit zu dem einen, zu dem anderen Kirchenverband entscheidet der Glaubensstand, das Bekenntnis des Einzelnen. Keiner dieser öffentlich-rechtlichen Kirchenverbände ist darum durch sich selber Träger obrigkeitlicher Gewalt, keiner durch sich selber Rechtsquelle. Er kann es gar nicht sein, und zwar kraft allgemeiner Rechtsüberzeugung. Soweit ein solcher Kirchenverband obrigkeitliche Gewalt verwaltet, soweit er Rechtsordnung hervorbringt, kann es nur kraft anvertrauter Staatsgewalt geschehen. Keiner dieser Kirchenverbände ist von Rechts wegen die Kirche Christi, die wahre Kirche im religiösen Sinn. Auch in Deutschland ist die Kirche Christi aus dem Rechtsgebiet verschwunden. Wie sollte geistliches Recht, von der Kirche Christi erzeugtes Recht denkbar sein? Recht und weltliches Recht fällt auch für die deutsche Gegenwart miteinander zusammen.

Nur eine einzige Macht lehnt die ganze moderne Entwicklung ab: die amtliche Lehre der katholischen Kirche.

Ein Zugeständnis hat sie gemacht. Ihre Weltherrschaft (auch über

die Christenheit als Welt) hat sie seit dem 16. Jahrhundert aufgegeben. Nationalstaat und Reformation hatten unwiderruflich der weltlichen Obrigkeit die Mündigkeit gebracht. Seitdem will die katholische Kirche unmittelbar nur noch das Kirchliche beherrschen. Aber sie setzt sich nach wie vor als eine „vollkommene", d. h. souveräne, durch sich selbst bestehende und darum allein durch sich selbst beherrschte „Gesellschaft" (societas perfecta)[3]. Denn sie sieht sich nach wie vor als die alleinseligmachende Kirche Christi. So setzt sie sich nach wie vor als geistliche Zwangsgemeinschaft, als Quelle geistlicher Obrigkeit und geistlichen Rechts. Noch heute soll ihr kanonisches Recht durch sich selber R e c h t sein, aus r e l i g i ö s e n Gründen, als Erzeugnis der Kirche Christi jeden Christen durch sich selber bindend, unabhängig von dem Staat. Noch heute geht sie von der Doppeltheit des Rechts, des weltlichen und des geistlichen Rechts, aus, ihrem eignen, dem aus Gottes Geist fließenden Recht naturnotwendig den Vorrang zusprechend vor dem weltlichen Recht. Die Ansprüche des modernen Staats auf Alleinbesitz der Souveränität vermag sie nicht anzuerkennen. Warum? Weil sie die Kirche C h r i s t i (die alleinseligmachende Kirche) ist. Umgekehrt der moderne Staat: er vermag die Ansprüche der katholischen Kirche nicht anzuerkennen, weil er ihr die Eigenschaft als Kirche Christi a b s p r i c h t. Über d i e s e n Punkt, über das Wesen der katholischen Kirche, über die Frage, ob sie die Kirche Christi sei, besteht die große Meinungsverschiedenheit zwischen dem modernen Staat und der katholischen Kirche, eine Meinungsverschiedenheit, die niemals ausgeglichen und durch kein Konkordat beseitigt oder auch nur abgeschwächt werden kann.

Die amtliche römisch-katholische Kirche steht also unverändert auf dem Standpunkt des Mittelalters: ihr Recht ist Recht, und zwar Recht h ö c h s t e r Art, geistliches Recht.

Aber diese amtliche Stellungnahme des katholischen Kirchentums fällt n i c h t mehr mit der Rechtsüberzeugung des katholischen Volkstums zusammen. Das ist es, was schon hervorgehoben wurde, und das ist es, was die Frage nach dem Dasein geistlichen Rechts endgültig entscheidet. Natürlich, das katholische Volk Deutschlands glaubt an die römisch-katholisch verfaßte Kirche als an die alleinseligmachende Kirche Christi. Aber es w i l l k e i n e V e r w i r k l i c h u n g dieser religiösen Überzeugung a u f d e m G e b i e t d e r R e c h t s o r d n u n g. Es will die Duldung auch Andersgläubiger, gerade wie wir alle. Da ist zwischen Protestanten und Katholiken heute kein Unterschied.

---

[3] Vgl. oben S. 18 Anm. 1.

Der Katholik der Gegenwart will, daß der Glauben an die katholische Kirche als an die Kirche Christi lediglich religiöse Geltung habe. Rechtliche Folgerungen will niemand mehr daraus ziehen, jedenfalls niemand in Deutschland. Gewiß ist das Modernismus, und Pius X. verdammt ihn, ganz gerade so wie seine Vorgänger ihn verdammt haben. Aber es ist Modernismus kraft einstimmiger Überzeugung, gegen den selbst das Papsttum ohnmächtig ist. Für die Rechtsordnung von heute besteht darum das ganze katholische Gedankensystem nicht mehr. Es ist für das Rechtsgebiet durch die geschichtliche Entwicklung zermalmt worden. Von Rechts wegen soll keine sichtbare Kirche Christi und darum kein geistliches Recht und keine geistliche Obrigkeit mehr sein.

Damit ist für die Rechtsordnung von heute die Gewalt der katholischen Kirche, des Papstes, der Bischöfe als obrigkeitliche Gewalt gefallen. Sie ist eine Gewalt rein religiöser Art geworden, ohne Wirkung für das Rechtsgebiet. Zugleich ist damit das kanonische Recht als Recht gefallen. Es gibt nur noch weltliches (staatliches) Recht. Es ist nicht so, daß das Machtverhältnis von Staat und Kirche der rechtlichen Ordnung sich entzöge und lediglich tatsächlich bestimmbar sei[4]. Es ist von Rechts wegen heute durch den Satz geregelt, daß nur der Staat souverän ist, daß darum jede Kirche auf dem Gebiet der Rechtsordnung der rechtschaffenden Gewalt des Staates unterworfen ist. Gewiß, die religiöse Gewalt, welche der katholischen Kirche und ihren Bischöfen über die gläubigen Katholiken geblieben ist, wirkt tatsächlich noch jetzt im innerkirchlichen Leben obrigkeitlicher geistlicher Gewalt gleich. Aber sie hat aufgehört, obrigkeitliche Gewalt im Sinne der Rechtsordnung darzustellen. Gewiß ist der Staat in seiner Gesetzgebung darauf angewiesen, die religiösen Überzeugungen seiner katholischen Bürger mit schonender Vorsicht zu beachten. Aber es bleibt dabei, daß der Staat allein Quelle und Herr des geltenden Rechtes ist. Die Geltung der kanonischen Ordnung innerhalb der katholischen Kirche besteht von Rechts wegen aus Kraft und nach Maßgabe des weltlichen Rechts.

Die allgemein herrschende Kirchenlehre ist weit davon entfernt, dies Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung zu erkennen. Sie faßt das kanonische Recht als „kirchliches", von der Kirche als Genossenschaft erzeugtes Recht (oben § 5). Es soll immer noch als kanonisches Recht, nämlich als „kirchliches" Recht, in Geltung stehen. Aber das „kirchliche" Recht unserer herrschenden Lehre ist, wie die vorauf-

[4] Wie Hinschius und Stutz lehren, vgl. oben S. 46 Anm. 13.

gehende Darstellung (§§ 10 und 11) gezeigt hat, bloße Phantasie. Niemals ist das kanonische Recht „kirchliches" Recht gewesen. Schon deshalb nicht, weil „kirchliches", von der Kirche als Körperschaft kraft genossenschaftlicher Gewalt erzeugtes Recht weltliches Recht sein würde. Immer ist das kanonische Recht kraft geistlicher Gewalt hervorgebrachtes geistliches, um des christlichen Glaubens willen geltendes Recht gewesen. Es will noch heute nicht „kirchliches", sondern geistliches Recht sein. Aber geistliches Recht gibt es nicht mehr. Das ist es, was ausgeführt wurde.

Wie die Lehre, daß jede „organische" Gemeinschaft Rechtsquelle sei, einen Irrtum bedeutet (oben § 6), so auch die Ansicht, daß noch heute die katholische Kirche ein von staatlicher Anerkennung unabhängig „geltendes" kirchliches Recht zu erzeugen imstande wäre. Auch als „Genossenschaft" ist die Kirche zu selbständiger Rechtserzeugung unfähig, denn keine Kirche kann mit weltlicher Wirkung den Anspruch haben, daß ihr jeder Bürger kraft sittlicher Notwendigkeit zugehören müsse. Die einzige sittlich notwendige Gemeinschaft ist heute die im Staat organisierte Volksgemeinschaft. Darum gibt es nur das von Staats wegen geltende Recht. Genossenschaftliches Recht, körperschaftlich von irgend einer innerhalb des Staates bestehenden Gemeinschaft erzeugtes Recht, kann nur nach Maßgabe der staatlichen Normen zustande kommen. Alles körperschaftliche Recht, auch etwa vorhandenes „kirchliches" Recht, kann nur Recht von abgeleiteter Rechtsgeltung sein (oben S. 122).

Allein von dem gewonnenen Gesichtspunkt aus kann die Stellung des heutigen öffentlichen Rechts zu den kirchlichen Ordnungen richtig beurteilt werden.

Ein Beispiel soll das veranschaulichen.

In § 76 des Personenstandsgesetzes vom 1875 heißt es: „In streitigen Ehe- und Verlöbnissachen sind die bürgerlichen Gerichte ausschließlich zuständig. Eine geistliche oder eine durch die Zugehörigkeit zu einem Glaubensbekenntnis bedingte Gerichtsbarkeit findet nicht statt". Dagegen lautet § 15 Abs. 3 des Gerichtsverfassungsgesetzes in der Fassung vom 1. Januar 1900: „Die Ausübung einer geistlichen Gerichtsbarkeit in weltlichen Angelegenheiten ist ohne bürgerliche Wirkung. Dies gilt insbesondere von Ehe- und Verlöbnissachen." Daß beide Reichsgesetze trotz verschiedenen Wortlauts den gleichen Inhalt haben, wird mit Recht allgemein angenommen. Aber welchen Inhalt? Die allgemein herrschende Meinung ist, daß der letztangezogene § 15 des Gerichtsverfassungsgesetzes die

„korrektere", die „präzisere" Fassung hat, daß also der erstangezogene § 76 des Personenstandsgesetzes im Sinne von § 15 des Gerichtsverfassungsgesetzes auszulegen ist: „Das Verhandeln und Entscheiden in Ehestreitigkeiten hat den geistlichen Gerichten nicht untersagt sein sollen; sie können fortamtieren; nur haben die Verhandlungen und Entscheidungen für das staatliche und bürgerliche Gebiet keine rechtliche Bedeutung und rechtliche Wirkung" [5].

Die allgemein herrschende Meinung ist also, daß geistliche Gerichtsbarkeit „nicht überhaupt, sondern nur ihre bürgerliche Wirkung" ausgeschlossen sei [6]. Aber diese Meinung ist irrig.

Selbstverständlich können sich irgend welche katholische Konsistorialräte jeden Tag zusammensetzen und sagen: wir üben Ehegerichtsbarkeit aus. Deshalb wird ihnen nichts Leides angetan werden, so lange sie dieser Meinung weiter keine praktischen Folgen geben, so lange sie insbesondere keinen Protestanten (etwa den protestantischen Eheteil einer gemischten Ehe) vor ein solches „geistliches Gericht" zu laden oder ihm ihr geistliches „Urteil" in autoritärer Form kundzutun unternehmen. Ebenso ist es natürlich jedem Katholiken unverboten, in der Entscheidung eines solchen Kollegiums eine ehegerichtliche Entscheidung zu erblicken und sich freiwillig nach ihr zu richten. Gedanken sind zollfrei. Damit ist aber nicht gesagt, daß ein solches Vorgehen einer katholisch-kirchlichen Behörde vom Standpunkt der Rechtsordnung als Ausübung einer Ehegerichtsbarkeit in irgendwelchem Sinne anzuerkennen ist.

Kann nach heutigem deutschen Recht eine geistliche Gerichtsbarkeit bestehen, wenngleich ohne bürgerliche Wirkung?

Die „bürgerliche Wirkung" fällt mit der Wirkung für den Staat und dessen Rechtsordnung zusammen. Die geistliche Gerichtsbarkeit hat also nach dem Gerichtsverfassungsgesetz keine staatlichrechtliche Wirkung. Liegt es darin, daß sie vom Standpunkt unseres Staates und unseres Rechts überhaupt keine rechtliche Wirkung äußert? Dann ist der § 15 des Gerichtsverfassungsgesetzes im Sinne des § 76 unseres Personenstandsgesetzes zu verstehen. Auch § 15 würde sagen (gegen die herrschende Meinung): eine geistliche Gerichtsbarkeit findet nicht mehr statt. Denn Gerichtsbarkeit ohne jede rechtliche Wirkung ist ein Widerspruch in sich selbst.

---

[5] So Hinschius, Das Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes, Kommentar, 3. Aufl. 1890, S. 212. Ebenso Sartorius, Kommentar zum Personenstandsgesetz, 1902, S. 448, 449 u. A.

[6] Sartorius a. a. O.

Die allgemeine Ansicht aber ist, daß im Gegenteil der § 76 des Personenstandsgesetzes im Sinne von § 15 des Gerichtsverfassungsgesetzes verstanden werden müßte. Es sei also geistliche Gerichtsbarkeit „nicht überhaupt ausgeschlossen“. Es gebe danach für unsere Reichsgesetzgebung (Personenstandsgesetz, Gerichtsverfassungsgesetz) noch eine andere Gerichtsbarkeit als die staatliche, zwar ohne Wirkung für das staatlich geltende Recht (ohne bürgerliche Wirkung), aber doch nicht ohne jede Rechtswirkung. So müßte es für unsere Reichsgesetzgebung auch ein anderes Recht geben als das staatlich geltende Recht, ein Recht, welches auch ohne staatliche Sanktion, selbst in Widerspruch mit dem staatlichen Gesetz dennoch im Sinne unserer Reichsgesetzgebung Recht wäre. Nur unter dieser Voraussetzung ist eine anderweitige Gerichtsbarkeit außer der vom Staate abgeleiteten überhaupt denkbar. Mit anderen Worten: die gemeinübliche Lehre vom „kirchlichen Recht“ ist die Voraussetzung der gemeinüblichen Auslegung unserer Reichsgesetze. Mit dem kirchlichen Recht ist auch die kirchliche Gerichtsbarkeit gerettet: sie würde nicht von staatlich-rechtlicher („bürgerlicher“), jedoch von kirchlich-rechtlicher Wirkung sein. Aber „kirchliches“ Recht ist niemals dagewesen. Für die katholische Kirche ist „kirchliches“ Recht vollends undenkbar [7]. Mit dem kirchlichen Recht fällt auch die kirchliche Gerichtsbarkeit. Die geistliche „Gerichtsbarkeit“ wäre eine Gerichtsbarkeit ohne jede Rechtswirkung!

Nach heutigem deutschem Reichsrecht gibt es kein geistliches Recht und keine geistliche Gerichtsbarkeit. Der § 76 des Personenstandsgesetzes ist der „präzisere“. Der § 15 des Gerichtsverfassungsgesetzes ist — zweifellos mit Absicht, um jeden Anstoß auf katholischer Seite zu vermeiden, — weit undeutlicher, denn er läßt die entscheidende Frage, ob überhaupt noch eine andere als die staatliche (bürgerlich wirkende) Gerichtsbarkeit gedacht werden könne, unbeantwortet. Aber durch die vorsichtige Ausdrucksweise des Gesetzgebers wird die Tatsache nicht erschüttert, daß heute in Deutschland kein geistliches Recht (geschweige denn „kirchliches“ Recht) in rechtlicher Geltung steht, daß es darum andere als staatliche Gerichtsbarkeit nicht gibt.

Das ist es, was insbesondere für das Gebiet des Eherechts und folgeweise der Ehegerichtsbarkeit durch das deutsche Bürgerliche Gesetzbuch bestätigt wird.

[7] Das kanonische Recht der katholischen Kirche soll genossenschaftlich erzeugtes Recht einer Religionskörperschaft (Religionsgesellschaft) im Sinn der Aufklärung bedeuten! Man braucht diesen Leitsatz der herrschenden Lehre nur anzusehen, um seine geschichtliche Unmöglichkeit, zumal seine Unmöglichkeit auf dem Boden des Katholizismus zu erkennen.

Zwar führt im BGB. der erste Abschnitt des vierten Buches die Überschrift „Bürgerliche Ehe“. Aber keineswegs in dem Sinne, als ob es außer der im BGB. geregelten Ehe noch eine andere Ehe, etwa eine „kirchlich geschlossene“ Ehe, außer dem im BGB. enthaltenen Eherecht noch ein anderes Eherecht, etwa kirchliches oder geistliches Eherecht gäbe. Gerade das besagt der berühmte § 1588: „Die kirchlichen Verpflichtungen in Ansehung der Ehe werden durch die Vorschriften dieses Abschnitts [8] nicht berührt.“ Der Paragraph spricht von kirchlichen Verpflichtungen „in Ansehung der Ehe“. Welcher Ehe? Der Ehe, die nach den Vorschriften des BGB. besteht (der „bürgerlichen Ehe“). Diese Ehe ist für das BGB. die Ehe (vgl. z. B. §§ 1317, 1564). Eine andere Ehe gibt es nicht. In Ansehung der Ehe, die das BGB. regelt, sind „kirchliche Verpflichtungen“ möglich, deren Geltung unberührt bleibt. Das heißt: die Kirche kann für ihre Angehörigen hinsichtlich der Ehe Ordnungsvorschriften (sog. Sollvorschriften) erlassen, die ihre Angehörigen ihr gegenüber zu erfüllen verpflichtet sind. Gültigkeitsvorschriften (sog. Mußvorschriften) aber aufzustellen, ist die Kirche nach § 1588 nicht befugt. Gültigkeitsvorschriften haben bedingende, keine verpflichtende Wirkung: sie regeln nicht Verpflichtungen der Angehörigen des Gemeinwesens hinsichtlich eines Rechtsverhältnisses, sondern unmittelbar und lediglich das betreffende Rechtsverhältnis selbst. So ist die Vorschrift des BGB. § 518, nach welcher das Schenkungsversprechen gerichtlicher oder notarieller Beurkundung bedarf, keine Vorschrift über Verpflichtungen der Reichsangehörigen in Ansehung der Schenkung, sondern unmittelbar eine Vorschrift über die Schenkung. Ebenso bedeutet § 1317, nach welchem die Ehe nur vor dem Standesbeamten geschlossen werden kann, keine Vorschrift über Verpflichtungen hinsichtlich der Ehe, sondern eine Vorschrift unmittelbar über die Ehe. Von solchen das Rechtsverhältnis selbst treffenden Gültigkeitsvorschriften ist die Kirche nach § 1588 ausgeschlossen: sie kann keine Vorschriften über die Ehe aufstellen, über Gültigkeit und Ungültigkeit, über Zustandekommen und Aufhebung der Ehe [9]. Sie kann nur Vorschriften über Verpflichtungen ihrer Angehörigen in bezug auf die Ehe erlassen, deren Erfüllung für den rechtlichen Bestand der Ehe gleich-

---

[8] Nämlich des Abschnitts über die „Bürgerliche Ehe“.

[9] Daß der Standesbeamte nach § 1318 die Eheleute nur kraft „dieses Gesetzes“, also kraft des BGB., für „rechtmäßig verbunden“ erklärt, hat folglich keine die Rechtswirkung der standesamtlichen Eheschließung einschränkende Bedeutung, da nach dem BGB. „dieses Gesetz“, nämlich das BGB., das einzige über die „rechtliche Verbundenheit“ der Eheleute entscheidende Gesetz ist.

gültig ist. Sie hat nach dem BGB. keine Ehegesetzgebung, sondern von Rechts wegen nur eine disziplinare Gesetzgebung (die vom Staate abgeleitet ist und deshalb in den vom Staat bestimmten Grenzen sich bewegt) über das Verhalten ihrer Angehörigen zur kirchlichen Körperschaft. Die kirchlichen Vorschriften „in Ansehung der Ehe" sind kein Eherecht, sondern Vorschriften über körperschaftsrechtliche (mitgliedschaftliche) Verpflichtungen der Kirchenangehörigen.

Das BGB. kennt außer dem bürgerlichen (staatlichen) Eherecht kein anderes kirchliches oder geistliches Eherecht. Es folgt daraus wiederum, daß nach unserem Reichsrecht — entsprechend dem Rechtsbewußtsein unserer Zeit — geistliche Ehegerichtsbarkeit unmöglich ist. Soweit früher noch etwa geistliche Ehegerichtsbarkeit bestand, ist sie durch die Reichsgesetzgebung nicht bloß ihrer „bürgerlichen Wirkung entkleidet, sondern aufgehoben worden. Der Staat von heute hat Macht über das Rechtsleben auch in der Kirche, und zwar von Rechts wegen, denn nur der Staat ist heute souverän und Rechtsquelle; es gibt keine „vollkommene" Kirchengesellschaft mehr.

Durch die herrschende Lehre vom „kirchlichen Recht" wird das ganze öffentliche Recht der Gegenwart gefälscht.

Wo kirchliches Recht, da würde auch kirchliche Gesetzgebung und kirchliche Gerichtsbarkeit, d. h. kirchliche Obrigkeit sein. Gesetzgebung ist obrigkeitliche Rechtssetzung, Gerichtsbarkeit ist obrigkeitliche Rechtspflege, unabhängig von anderer Gewalt. Gerade das ist die Meinung der herrschenden Lehre. Die rechtliche Geltung des „kirchlichen Rechts", wie es auch mit der praktischen Durchsetzung bestellt sei, folgeweise ebenso die rechtliche Geltung kirchlicher Gerichtsbarkeit, kirchlicher Gesetze, soll von der staatlichen Gesetzgebung unabhängig, d. h. sie soll souveräne Geltung sein. Wo Rechtsquelle ist, da ist notwendig Souveränität[10]. Die Lehre vom „kirchlichen Recht" setzt die Kirchengewalt auch für das heutige Recht als zweite souveräne Gewalt neben die Staatsgewalt. Das aber ist das Gegenteil der Wahrheit.

---

[10] Das lehrt denn auch Stutz, im Anschluß an Hinschius, indem er die Kirche mit ihrer Kirchengewalt für „inkommensurabel" erklärt mit dem Staat und der Staatsgewalt, vgl. oben S. 46. Bei Hinschius, Staat und Kirche, in Marquardsens Handbuch des öff. R. der Gegenwart, Bd. 1, 1883, S. 254, 255, heißt es, daß die mit öffentlicher Korporationsqualität bekleidete Kirche eine eigne nicht vom Staat abgeleitete, der staatlichen Souveränität „verwandte" „obrigkeitliche Gewalt" besitze, die „zwar keine souveräne, aber „ebenso wie die Staatsgewalt eine öffentlich-rechtliche Gewalt" sei, — ein vollkommener Widerspruch in sich selbst.

In der Entwicklung der Rechtserzeugungsarten spiegelt sich am deutlichsten der große Gang der Rechtsgeschichte. An der Frage nach dem Dasein geistlichen Rechts entscheidet sich die Frage nach dem rechtlichen Machtverhältnis von Staat und Kirche, nach der rechtlichen Natur von Staatsgewalt und Kirchengewalt.

Es hat sich herausgesetellt, daß es kein geistliches Recht mehr gibt. Dieser Satz bedeutet: nur noch die Staatsgewalt ist obrigkeitliche Gewalt. Obrigkeitliche Gewalt aber fällt mit öffentlicher Gewalt zusammen. So gelangen wir zu dem für das heutige deutsche Recht Recht grundlegenden Ergebnis: alle öffentliche Gewalt ist heute Staatsgewalt.

§ 13.

Der Standpunkt der lutherischen Reformation.

Die Kirche Christi ist unsichtbar. In diesem Satz haben wir die Eigenart des lutherischen Kirchenbegriffs, zugleich den Quellpunkt der lutherischen kirchenrechtlichen Entwicklung.

Die Kirche im religiösen Sinn, die Kirche als das Volk Gottes auf Erden ist ein Gegenstand des Glaubens, und „was man glaubt, das sieht man nicht", das kann mit den Augen des natürlichen Menschen nicht gesehen werden. Das Dasein des Volkes Gottes (der Ekklesia) bedeutet das Dasein eines neuen Lebens, eines überweltlichen Lebens inmitten dieser Welt, eines Lebens durch Christum mit und aus Gott. Daß es ein solches Leben gibt, kann dem Verstande nicht dargetan, noch von ihm begriffen werden. Die Kirche Christi ist darum für den Ungläubigen nicht da. Sie ist nur da für den, der selber an diesem Leben teilhat. Die Kirche Christi ist sichtbar für den Gläubigen. Er sieht sie an ihren Lebenszeichen (den notae ecclesiae), vor allem an der Verkündigung des göttlichen Wortes, zu deren Formen auch das Sakrament gehört. Der Gläubige sieht, erfaßt die Gemeinschaft der Gläubigen, die ihn trägt und nährt. Er empfindet die Macht, welche aus dem Leben des Volkes Gottes, aus dem lebendigen Wort, in seine Seele strömt und ihn vergewissert, daß solches Wort an ihn gerichtetes Gotteswort bedeutet. Die Lebenszeichen der Kirche Christi (externae notae ecclesiae) werden in der äußerlich sichtbaren Christenheit offenbar — die Kirche Christi ist die Stadt auf dem Berge — aber sie entspringen und gehören nicht der sichtbaren äußerlichen Christenheit, sondern der unsichtbaren Kirche Christi. Die unsichtbare Kirche ist eine Gemeinschaft auch äußerlich erscheinender Dinge, der in der sichtbaren Christenheit sich vollziehenden rechten Wort- und Sakramentsverwaltung, deren Frucht Friede, Freude, Gerechtigkeit und Werke

christlicher Liebe sind. Aber sie ist eine Gemeinschaft dieser äußerlich hervortretenden Dinge nicht kraft äußeren gemeinsamen Besitzes, sondern nur als die Gemeinschaft des unsichtbaren geistlichen Lebens, dem Wort und Werk entspringt[1]. Darum vermag denn

---

[1] Augsb. Konf. Art. VII (I. T. Müller, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, 5. Aufl., 1882, S. 40): Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Das Urteil: in qua recte docetur etc., fügt dem Begriff der congregatio sanctorum nichts hinzu, sondern drückt aus, was in ihm enthalten ist. Das Wesen der congregatio sanctorum (der Kirche Christi) besteht darin, daß sie die Gemeinschaft der rechten Wort- und Sakramentsverwaltung ist, daß in ihr und durch sie das Wort Gottes verkündigt wird, daß in ihr und durch sie (durch ihre Vermittelung) Christus, Gott mit seinem Wort auf Erden lebt. Nur dadurch ist sie der Leib Christi, der unsichtbare, aber doch inmitten dieser sichtbaren Christenheit wirkende Körper, in dem und durch den Christus, Gott über Menschenseelen mächtig ist. Wo das Wort des Herrn verkündigt wird, da ist der Herr. So das Urchristentum (vgl. die Apostellehre IV, 1: ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν, mit den von Harnack in seiner Ausgabe angezogenen Parallelen); so auch die Augustana. Wo das Wort Gottes lebt, da ist das Volk Gottes. Die „Gemeinschaft der Heiligen", die wahre Kirche ist die Gemeinschaft der externae notae ecclesiae, der wahren, d. h. der lebenskräftigen Lehre und Sakramentsverwaltung. Das bestätigt die Apologie der Augsburgischen Konfession Art. VII, VIII (Müller S. 152): ecclesia non est tantum societas externarum rerum et rituum sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas (das sind die externae res, die der societas fidei gemeinsam sind), ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi. Et haec ecclesia (welche die societas fidei ist und die externae notae hat) sola dicitur corpus Christi, quod Christus spiritu suo renovat, sanctificat et gubernat. Die Kirche Christi (communio sanctorum) ist ihrem Wesen nach (principaliter) eine societas fidei in cordibus. Aber sie hat externae notae und muß sie haben, ut agnosci possit, damit sie (für den Gläubigen) erkennbar und wirkungsfähig ist. So ist die societas fidei zugleich eine societas externarum rerum ac rituum: der reinen Lehre und Sakramentsverwaltung. Der unsichtbaren Kirche gehört das Gotteswort, ein Satz, der mit dem anderen gleichbedeutend ist, daß auch das reine Gotteswort (pura doctrina) unsichtbar, d. h. nur dem Gläubigen sichtbar ist: nur der Gläubige erkennt das wahre Wort an seiner Gotteskraft. Das äußerlich sichtbare Wort und Sakrament, welches der äußerlich sichtbaren, „leiblichen" Christenheit angehört, fällt als solches nicht mit dem wahren Wort und Sakrament zusammen. Diese äußerlich sichtbare Gemeinschaft kann überhaupt die notae ecclesiae nicht als ihr Eigentum besitzen: sie ist ja ohnedies sichtbar, bedarf keiner notae und hat darum keine notae, ut agnosci possit. Die unsichtbare Kirche, welche in der äußerlich sichtbaren Christenheit verborgen lebt, ist allein die Kirche Gottes, welche die notae ecclesiae hervorbringt, welche das wahre Gotteswort besitzt, — nicht

auch diese Gemeinschaft, der Wort und Werk zugehören, niemand zu sehen, es sei denn der Gläubige. Nur der Gläubige sieht und weiß, daß dies Wort und dies Werk Gottes Wort und Gottes Werk ist. Der Ungläubige sieht und hört nur das äußerliche, d. h. das tote Wort. Allein der Gläubige sieht, hört, erkennt das lebendige Wort, das aus dem Leben Gottes mit seinem Volke quellende Wort.

Die Kirche im religiösen Sinn, das Volk Gottes auf Erden, ist, auch sofern sie Wort und Sakrament besitzt, keine äußerlich sichtbare Gemeinschaft. Sie kann darum kein objektives, anstaltliches, irgendwie auf den Besitz äußerlich wahrnehmbarer heiliger Dinge gegründetes Dasein haben. Die Kirche im Sinn der lutherischen Reformation ist keine heilige Anstalt, sondern ein heiliges Volk (Luther: ein christlich heilig Volk, das da glaubt an Christum): auch kein Volk, dem ein bestimmter (wenngleich äußerlich nicht erkennbarer) Personenkreis fest angehörte, sondern ein Volk, dessen Glieder durch die Trägerschaft eines unaufhörlich in Bewegung befindlichen geistlichen Lebensstromes bestimmt werden. Volk Gottes, Kirche Christi ist da, wo das neue Leben durch Christum mit und aus Gott sich verwirklicht, Leben von überirdischer Kraft, heute vielleicht in dir mächtig, morgen in einem anderen. Das Volk Gottes ist keine irgendwie anstaltlich oder persönlich gebundene, faßbare Gemeinschaft. Das Volk Gottes ist unsichtbar[2].

als ein äußerlich wahrnehmbares Besitztum (das ist für die unsichtbare societas fidei in cordibus überhaupt unmöglich), sondern so, daß in ihr und durch sie das wahre Gotteswort gelehrt, d. h. zu dem lebendigen Wort gemacht wird, in dem täglich aufs neue Christi Geist, Gottes Geist der nach Gott dürstenden Menschheit sich offenbart.

[2] Hier muß zu der von Tröltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Gesammelte Schriften, Bd. 1, 1912) entwickelten Auffassung Stellung genommen werden. So geistvoll und vielfach treffend seine glänzenden Ausführungen über den lutherischen Kirchenbegriff und dessen Folgesätze sind (S. 439 ff., 513 ff.), so entschieden fordern sie dennoch, und zwar gerade in bezug auf den Hauptpunkt, den Widerspruch heraus. Die in der lutherischen Reformation sich durchsetzende religiöse Idee führt nach Tröltsch (S. 448) zum „Kirchentypus". Seinen „Kirchentypus" aber hat Tröltsch (S. 362 ff., 368, 369, 488—490) ausschließlich an der Hand des katholischen Kirchenbegriffs gebildet. Entscheidend für den „Kirchengedanken" ist ihm die Auffassung der Kirche Christi (also der Kirche im religiösen Sinn) als einer Heilsanstalt, die unabhängig von den subjektiven Leistungen der Personen eine objektive Heiligkeit durch die objektive Göttlichkeit des der Anstalt eignenden Gnadenschatzes besitzt (Folgesätze: massenbeherrschende Organisation, Unterwerfung der weltlichen Obrigkeit, Entwicklung eines göttlichen Kirchenrechts). Die lutherische Lehre übehaupt ist für Tröltsch (S. 447) nur eine „Reduktion des mittelalterlichen Dogmas" (das lehrt Tröltsch, obgleich die Hauptsache am mittelalterlichen

Luthers Kirchenbegriff unterscheidet sich von dem Kirchenbegriff des Urchristentums. Gewiß. In der Erkenntnis des Wesens

Dogma, nämlich seine Unfehlbarkeit, verschwunden und damit das Dogma als „Dogma", als religiös bindende Lehre für die lutherische Reformation aufgehoben ist!). So ist denn auch für Tröltsch (S. 447, 450) der lutherische Kirchenbegriff nur eine, ‚Reduktion", eine „Reform" des katholischen Kirchenbegriffs. Das eine ist so unzutreffend wie das andere, obgleich Tröltsch in bezug auf den Kirchenbegriff die herrschende Lehre für sich hat (vgl. oben S. 20 ff.). Auch nach lutherischem Begriff soll (lehrt Tröltsch) die Kirche im religiösen Sinn eine Heilsanstalt sein, deren objektive Heiligkeit durch die objektive Göttlichkeit zwar nicht mehr der Tradition, des Priestertums, des priesterlichen Sakraments (so die katholische Kirche), aber des „Worts" begründet wird. Unter „Wort" versteht Tröltsch hier die Bibel, das „durch die Bibel vermittelte Christusbild" (S. 440, 441), das „biblische Wort von Christus" (S. 450), das „Wort von der Sündenvergebung" (S. 490). Das „biblische Wort von Christus" ist „der aller Subjektivität entrückte, schlechthin gesicherte und mit supranaturaler Wirkungskraft ausgestattete soziologische Beziehungspunkt, von dem aus es gilt, die Kirche zu rekonstruieren; es leistet dem Protestantismus, was Episkopat und Papsttum dem Katholizismus geleistet hatten (S. 450). Zwar muß die Kirche nicht bloß im Wort, sondern auch in der wiedergeborenen heiligen Gemeinde bestehen; aber diese Gemeinschaft wahrer Christen ist immer nur das Korrelat, Produkt des sie erzeugenden Wortes und des Predigtamts; wäre auch nur ein Gläubiger da, so „wäre die Kirche als Anstalt da", denn sie ist „im Wort immer virtuell enthalten"; „die Kirche wäre da, auch wenn es nichts gäbe als das Wort" (S. 450). Luther will „die Objektivität der Anstalt und die Subjektivität der persönlichen Christlichkeit in seinem Begriff von Wort und und Glaube als den bildenden Grundkräften der Kirche vereinigen" (die Kirche Luthers würde also auch nach Tröltsch eigentlich beides sein sollen, zugleich Anstalt und Gemeinschaft, vgl. oben S. 29); in seiner ersten Zeit wollte Luther darum einen „Mittelweg" zwischen Kirchenideal und Gemeindeideal, aber der Kirchengedanke behielt die Vorherrschaft und bestimmte ausschließlich die endgültige Ordnung (S. 467, 468 in der Anm.). Das Entscheidende für Luthers Kirchenbegriff ist nach Tröltsch die Gründung der Kirche auf den Besitz der wunderkräftigen Schrift. „Die Schrift als die Trägerin der reinen Lehre von der sündenvergebenden und erneuernden Gnade bewirkt alles rein durch sich selbst, durch ihre dem Glauben gewisse innere Wunderkraft"; „die Schrift oder der in und durch die Schrift wirksame Christus vollzieht das Werk der Predigt und der Sakramente", der Geistliche ist „nur ihr Organ"; „die Schrift oder Christus durch sie flößt den Glauben, die Liebe und den Gehorsam ein"; „durch die Schrift regiert Christus die Kirche"; die Gemeinde ist „nur das Produkt der Schrift und der reinen Lehre" (S. 514, 515). Das geistliche Amt ist demnach nur „die geordnete Durchgangsstelle für die Selbstauswirkung der Schrift" (S. 515), ein „Schriftamt" (S. 519), und die Kirche im religiösen Sinn eine „auf das Wunder der Schrift erbaute Schriftkirche" (S. 515). So Tröltsch. Aber gerade das Gegenteil ist die Meinung der lutherischen Reformation. Man braucht nur die Augustana aufzuschlagen. Trotz des lutherischen „Schriftprinzips" (Ablehnung der Tradition) gehört die Schrift nicht zu den notae ecclesiae. Gerade

des Christentums sind wir auch durch das Urchristentum nicht gebunden. Luther hat seinen Kirchenbegriff aus der Tiefe seines eigenen

---

weil sie etwas Objektives, geschichtlich Gegebenes, äußerlich Wahrnehmbares ist. Die Schrift kann überall sein. Sie ist auch bei den Ungläubigen. Was heute den Gläubigen das Dasein des Volkes Gottes gewiß macht, ist nicht das in der Vergangenheit abgeschlossene Schriftwort als solches, sondern das in der Gegenwart lebendige Gotteswort, genährt an dem Heilsinhalt der Schrift, aber nicht gebunden an den Buchstaben der Schrift. Das redende Evangelium, in unserer Sprache sprechend, ewigen Inhalt in immer neuen Zungen verkündigend, ist, wenngleich in den vergänglichen Formen unseres Geisteslebens dargeboten, die Macht und das Kennzeichen des Volkes Gottes. Nicht das „biblische Christusbild“, sondern der in den Gläubigen lebende Christus selber ist der kostbare, überirdische und überschwengliche Besitz der Kirche Christi, sich offenbarend nicht in der Schrift, sondern in der Predigt des Evangeliums. Das sagt die Augustana mit den Worten: in qua recte docetur evangelium. Genau das Gleiche sagt auch Luther. Bei Tröltsch heißt es: wo das Wort (die Bibel) ist, da ist die Kirche als Anstalt; bei Luther aber: wo das Wort („Tauff und Evangelium“) ist, da sind Heilige. Tröltsch: die Schrift ist das Kennzeichen der Kirche. Luther: visibile signum ecclesiae omnium potissimum evangelium; non de evangelio scripto sed de vocali loquor. Tröltsch: Die Schrift „bewirkt alles durch sich selbst“; Luther: „Gott hat beschlossen, daß niemand soll und kann glauben, noch den heiligen Geist empfahen, ohne das Evangelium, so mündlich gepredigt wird“. Tröltsch: „Christus regiert die Kirche durch die Schrift“; Luther: Christus herrscht „allein durch das mündlich Wort oder Predigtamt“. Tröltsch: Die Kirche entsteht durch die Schrift; Luther: dadurch daß „Gottes Wort gesagt wird, darumb wirkt die Kirche“. Tröltsch: durch das Mittel des Predigtamts („Schriftamts“) wirkt die Schrift; Luther: „wenn Gottes Wort aus einem gläubigen Munde hergeht, so sind es lebendige Worte und können vom Tode erretten“. (Die im Vorigen benutzten Äußerungen Luthers sind bereits gesammelt Kirchenr., Bd. 1 S. 465, 466, 469, 492 in den Anmerkungen). Nach Tröltsch wäre lutherisch die Schrift der Leib Christi (das Organ des Lebens Christi auf Erden); für Luther und das lutherische Bekenntnis aber ist (ebenso wie für das Urchristentum) das Volk Gottes (congregatio sanctorum) der Leib Christi. Die Kirche Gottes ist lutherisch eine Volkskirche, eine „christlich heilig Volk“, keine „Schriftkirche“. Das lutherische Bekenntnis setzt die Kirche im religiösen Sinn nur als Gemeinschaft, nicht als Anstalt. Es gibt nichts Objektives, äußerlich Wahrnehmbares, worauf sie gegründet, woran sie gebunden, wodurch sie mit objektiv heiligem Besitz ausgerüstet wäre. Auch gibt es keinen, irgendwie in ihr ständig vereinigten Kreis von heiligen Personen (man darf die Kirche des lutherischen Bekenntnisses darum auch nicht als „Personenvereinigung“ bezeichnen). Heilig ist in ihr und an ihr nur das Leben, welches, aus Gott stammend, in die Herzen der Gläubigen sich ergießt, ein Strom göttlichen Geistes von ungebundenem, unberechenbarem und unsichtbarem Lauf. Darum ist die Kirche Christi unsichtbar. Das ist die neue Erkenntnis gegenüber dem Urchristentum. Das ist zugleich die Überwindung des Katholizismus. Der katholische Kirchenbegriff ist durch die Reformation Luthers nicht bloß „reduziert“ oder „reformiert“, sondern auf-

Lebens mit Gott, aus dem von ihm neu erlebten Evangelium geschöpft. Das Urchristentum war zu der Erkenntnis der Unsichtbarkeit des Volkes Gottes noch nicht gelangt. Dadurch ist das Urchristentum katholisch geworden[3]. Die Entdeckung Luthers aber, daß die Kirche unsichtbar sei, schloß die Aufhebung des Katholizismus in sich.

Die Kirche Christi ist unsichtbar. Darum gibt es keine sichtbare Gemeinschaft, welche als solche die Kirche Christi wäre. Auch sofern sie Wort und Sakrament besitzt und verwaltet, ist die sichtbare, „leibliche" Christenheit nicht Kirche Christi. Sie besitzt Wort und Sakrament nur äußerlich, scheinbar. Gerade sofern es wahres Gotteswort ist, das in der sichtbaren Christenheit sich geltend macht, gehört es nicht der sichtbaren, sondern der verborgenen, unsichtbaren Christenheit. Die sichtbare Christenheit hat nicht den Geist Gottes, ist nicht das Volk Gottes, hat nicht das Wort Gottes. Die sichtbare Christenheit ist nicht mehr ein Doppeltes wie dereinst im Mittelalter. Sie ist nur noch die christliche Welt, nicht auch die christliche Kirche. Auch sofern sie Wort- und Sakramentsgemeinschaft hervorbringt, ist sie nur Welt, gar nicht Kirche. Es gibt keine sichtbare Kirche[4].

---

gehoben worden. Die Kirche Christi ist nicht die sichtbare Gemeinschaft objektiver Heiligtümer, sondern die notwendig unsichtbare Gemeinschaft, Teilhaberschaft unsichtbaren heiligen Lebens. Damit ist der „Kirchentypus" in dem von Tröltsch entwickelten Sinn für die lutherische Reformation ausgeschlossen. Der lutherische Kirchengedanke ist nicht eine Abart des katholischen, sondern die Macht, vor welcher alles katholische und katholisierende Kirchentum verschwindet.

[3] Das ist der Inhalt meiner Abhandlung über Wesen und Ursprung des Katholizismus (1912).

[4] Kahl, Der Rechtsinhalt des Konkordienbuchs (Berliner Festgabe für O. Gierke, 1910) S. 21, 22 behauptet, daß die lutherischen Bekenntnisschriften eine „Zweiheit des Kirchenbegriffs" haben: die Kirche kraft „Einheit des Glaubens" (die unsichtbare Kirche) und die Kirche kraft „Einheit von Wort und Sakrament" (die sichtbare Kirche). Kahl verkennt die Tatsache, daß die notae ecclesiae der unsichtbaren Kirche zugehören (vgl. oben Anm. 1). Gerade die unsichtbare, wahre, über alle sichtbaren Kirchengemeinschaften ausgebreitete Kirche Christi hat die „Einheit von Wort und Sakrament" (nämlich des wahren Worts und des wahren Sakraments), wie auch die (sichtbaren) Bekenntnisse der (sichtbaren) einzelnen Kirchengemeinschaften lauten mögen. Kahl meint, daß nach den Bekenntnisschriften die unsichtbare Kirche (die „Personenvereinigung im Geiste") „ohne äußere Kennzeichen" sei. Aber gerade das Gegenteil ist die lutherische Lehre! Das Richtige hat hier bereits R. Seeberg, Studien zur Gesch. d. Begriffs der Kirche (1885) S. 93—101. Luther, Von dem Papsttum zu Rom (1520) spricht zwar von „zwo Kirchen", der „geistlichen innerlichen" und der „leiblichen äußerlichen" Christenheit. Aber nur die geistliche (unsichtbare) Kirche ist ihm

So ist Wort und Bekenntnis der sichtbaren Christenheit immer nur Wort und Bekenntnis der christlichen W e l t, niemals Wort und Be-

die „wesentliche und wahrhaftige", die leibliche (sichtbare) Kirche dagegen eine „gemachte und äußerliche". Es geschieht dem Wort „Kirche" G e w a l t, ja es dient zur „Verführung der Seelen", wenn solch „äußerlich Wesen" den Namen Kirche führt. Die Schrift kennt, sagt L u t h e r, nur e i n e Kirche, die geistliche; lediglich von menschlicher R e c h t s ordnung („geistlichem Recht und Menschengesetz") wird auch die leibliche Kirche (die Kirche im Rechtssinn) eine Kirche genannt (Luthers Werke, Weim. Ausg., Bd. 6 S. 296, 297; Erl. Ausg., Bd. 27 S. 101, 102). Dementsprechend erscheint, wie in der Augustana, so auch in der Apologie (vgl. oben Anm. 1) nur die unsichtbare Kirche, die congregatio sanctorum, die societas fidei als die Kirche, als die „eigentliche", die „wahre" Kirche; nur sie ist das corpus Christi, das regnum Christi, die Trägerin der signa ecclesiae, die Wohnstätte des heiligen Geistes. K e i n e externa politia ist Kirche (Apol. Art. VII, VIII, Müller, S. 154: quid intererit inter populum legis et ecclesiam, si ecclesia est externa politia?); die äußerlich sichtbare Gemeinschaft, in welcher Böse und Gerechte durcheinander sind, ist n i c h t K i r c h e, s o n d e r n W e l t, Apol. VII, VIII (S. 155): agrum (das Land, auf welches der Same des göttlichen Worts ausgestreut wird) dicit m u n d u m e s s e, n o n e c c l e s i a m. Die äußerlich sichtbare Gemeinschaft von Wort und Sakrament (die externa politia) ist nicht sichtbare Kirche, sondern k e i n e Kirche. Diese Klarheit des reformatorischen Kirchenbegriffs ist erst in der dritten Ausgabe von M e l a n c h t h o n s Loci (von 1543) getrübt worden (vgl. S e e b e r g S. 111; R i e k e r, Rechtl. Stellung der ev. K. S. 48). Hier erscheint eine d o p p e l t e Kirche: neben der ecclesia invisibilis die e c c l e s i a v i s i b i l i s, die äußere Gemeinschaft von Wort und Sakrament. Das ist von der lutherischen Orthodoxie aufgenommen worden. Auch die externa societas signorum ac rituum ecclesiae, der coetus vocatorum (im Gegensatz zum coetus electorum) ist und heißt Kirche, ecclesia visibilis (vgl. S e e b e r g S. 141 ff.). So ward der Gedanke der Aufklärung möglich. Kirche, nämlich sichtbare Kirche ist die christliche Religionsgesellschaft (vgl. S e e b e r g S. 155. R i e k e r, S. 241, 242). Auch die rechtlich verfaßte Kirche, die Kirche i m R e c h t s s i n n empfing den Namen Kirche. Das ist der noch heute allgemein herrschende Sprachgebrauch, zugleich die Quelle vielfältiger Begriffsverwirrung. Das Wort Kirche ist noch „blinder" geworden, als es jemals war. Der lutherischen Reformation ist (ebenso wie dem Katholizismus und der ganzen alten Zeit) Kirche nur die Kirche i m r e l i g i ö s e n S i n n, also lutherisch (im Gegensatz zum Katholizismus) n u r d i e u n s i c h t b a r e K i r c h e. Erst das lutherische Epigonentum hat die sichtbare, verfaßte „Kirche", zur „Verführung vieler Seelen", gleichfalls unter den Kirchenbegriff gebracht und damit die Vorstellung erzeugt, als ob auch in der rechtlich verfaßten Kirche als solcher etwas Geistliches, etwas von Kirche im r e l i g i ö s e n Sinne sein müßte. Durch die Idee von der äußerlich sichtbaren K i r c h e ward der heute gemeinverbreitete katholisierende, geistliche und leibliche Kirche vermengende Begriff von der Kirche als göttlicher A n s t a l t hervorgebracht. Gerade diesen unlutherischen Standpunkt verteidigt auch T r ö l t s c h als den echtlutherischen (vgl. oben Anm. 2). Infolgedessen fehlt auch bei T r ö l t s c h in der Darstellung der lutherischen Reformation die scharfe Scheidung zwischen der sichtbaren Wort- und Sakramentsgemeinschaft und der (unsichtbaren) Kirche. Von T r ö l t s c h wird vielmehr das corpus

kenntnis der christlichen Kirche (der Kirche Christi). Das Wort der christlichen Welt ist selbstverständlich religiös unverbindlich, ist fehl-

Christianum, die christliche Gesellschaft, d. h. der christliche Staat, mit der Kirche Luthers gleichgesetzt. Es heißt z. B. S. 470: „Beide Ordnungen, die gesellschaftlich-staatliche und die kirchlich-geistliche Einheit, fallen ihm (Luther) wie dem Mittelalter zusammen"; S. 471: die Forderung der „christlichen Gesellschaftseinheit" bedeutete das „Ideal der Einheitskirche"; S. 451: durch Luther ist „die allgemeine Weltkirche nicht aufgehoben und damit der Katholizismus gewahrt"; „nicht die unsichtbare Kirche ist das richtige Kennwort für Luthers Kirchenbegriff, obwohl er selbst gelegentlich diesen verwirrenden Ausdruck gebraucht hat, sondern die an Wort und Sakrament sichtbare, in ihren rein geistigen Wirkungen dagegen unsichtbare und unmeßbare Kirche". Ja, wenn das richtig wäre, wenn Luthers Ideal wirklich eine sichtbare, die ganze „christliche Gesellschaft" (das corpus Christianum) umspannende Weltkirche gewesen wäre, so wäre er katholisch geblieben. Es ist aber nichts gewisser als dieses, daß für Luther und die lutherischen Bekenntnisschriften die christliche Kirche (die „geistliche" Christenheit) etwas ganz anderes ist als die christliche Welt (die „leibliche" Christenheit, der „christliche Körper"). Die Kirche ist für Luther nicht bloß, wie Tröltsch behauptet, in ihren „rein geistigen Wirkungen" (das würde auch vom katholischen Standpunkt zutreffen), sondern in ihrem Dasein unsichtbar (das ist es, was den Katholizismus aufhebt). Der Anstaltsbegriff, von dem auch Tröltsch für die lutherische Lehre von der Kirche ausgeht, fordert etwas Äußerliches, Sichtbares, Organisatorisches, „Soziologisches". Tröltsch findet diesen „soziologischen Beziehungspunkt" für die Kirche des lutherischen Bekenntnisses in der Schrift (oben Anm. 2). Wo die Schrift ist, da soll nach Tröltsch das „Wort" und damit die Kirche Luthers sein. Die Schrift ist sichtbar. Die „christliche Gesellschaft" hat die Schrift, das sichtbare Wort (sie ist die äußere Gemeinschaft von Wort und Sakrament). So ist die christliche Kirche, auch wenn wenige oder vielleicht gar keine wirklich Gläubige in ihrer Mitte sind (Tröltsch S. 450: im Wort ist die Kirche als Anstalt). Aber wiederum ist nichts gewisser als dieses, daß kein geschriebenes Wort, nicht die Schrift, auch kein aufgesetztes Bekenntnis, sondern nur das lebendige Wort für die lutherische Reformation das Kennzeichen der Kirche darstellt und daß das lebendige Wort als Wort Gottes nur dem Gläubigen sichtbar, d. h. unsichtbar ist. Gottes „Wort und Sakrament" ist ein Gegenstand des Glaubens, und „was man glaubt, das sieht man nicht". Tröltsch setzt das Wort als sichtbar. Das entspricht der Art der lutherischen Orthodoxie. Aber es entspricht nicht der Art des lutherischen Bekenntnisses. Auf dem Gebiet des Staatslebens (der „christlichen Gesellschaft") hat Luther dem Mittelalter reichlich seinen Tribut gezahlt. Das steht an dieser Stelle nicht in Frage. Auf dem Gebiet des kirchlichen Lebens (im religiösen Sinn), d. h. des geistlichen Lebens, hat Luther dennoch das Mittelalter und mit ihm den Katholizismus in allen seinen Stücken aus den Angeln gehoben und damit weitgehende Wirkung auch auf die weltliche Entwicklung geübt. Die Kraft aber, durch welche die lutherische Reformation zu solcher Großtat befähigt wurde, war der die ganze Folgezeit beherrschende, zu immer mächtigerer Wirkung aufsteigende Gedanke von der unsichtbaren Kirche und dem unsichtbaren Wort.

bares Menschenwort, nicht unfehlbares Gotteswort. Äußerlich sichtbares Bekenntnis (Wort) der unsichtbaren Kirche Christi aber ist überhaupt nicht vorstellbar. So gibt es keine unfehlbare Kirche.

Die Kirche Chritsi ist keine Bekenntniskirche. Hätte sie ein sichtbares Bekenntnis, so wäre sie nicht unsichtbar. Ihr Wesen ist nicht formulierte Lehre, sondern Teilhaberschaft an geistlichem, göttlichem, heiligem Leben, das mit den verschiedensten Arten und Stufen geistlicher Erkenntnis sich verbinden kann. Darum ist nach unstreitiger protestantischer Glaubenslehre die christliche Kirche (die wahre Kirche, die Kirche im religiösen Sinn) über alle Bekenntnisse ausgebreitet. Sie ist überkonfessionell. Sie kann nicht konfessionell sein. Sie hängt niemals an dem: was dünket euch von Christo? Das ist eine Frage an Schriftgelehrte und Pharisäer, deren Weisheit daran zuschanden wird. Sie hängt nur an dem: hast du Christum? Hast du durch Christum den gnädigen Gott gefunden, als den Herrn und als die Quelle deines Lebens? Das Wort des Evangeliums, der frohen Botschaft von dem Reiche Gottes in den Menschenherzen kann in kein Menschenwort eingefangen werden. Immer muß der christliche Glaube nach einem Ausdruck ringen, in welchem er den Inhalt seiner Zuversicht sich zum Bewußtsein bringt. Undogmatisches Christentum gibt es nicht. Immer muß Dogmatik sein, aber niemals Dogmen, mit deren Feststellung endgiltig „Beschluß" über das Wesen des Christentums gefaßt wäre. Auch in der unvollkommensten Dogmatik kann der alleinseligmachende Inhalt des Evangeliums enthalten und wirksam sein. Aber ein alleinseligmachendes Dogma, eine alleinseligmachende Lehre gibt es nicht[5]. Der Protestantismus kennt überhaupt keinen

[5] Tröltsch a. a. O. S. 467, 472, 520 (in der Anm.) spricht von dem lutherischen „Gedanken der alleinseligmachenden Kirche" und von dem aus diesem Kirchengedanken folgenden „Ideal einer universalen Herrschaft der absoluten und alleinseligmachenden Wahrheit (S. 520: ‚der alleinseligmachenden objektiven Lehre') über die Gesellschaft", die der Staat dann mit seinen Zwangsmitteln verwirklichte. Aber die Zwangsherrschaft des landesherrlichen Kirchenregiments in den lutherischen Landen, die zum Teil grausame Verfolgung von Schwärmern und Täufern ist zweifellos nicht eine Folge des lutherischen Kirchenbegriffs, sondern eine Nachwirkung des vom Mittelalter übernommenen, von Luther noch nicht überwundenen katholischen Staatsbegriffs (der Idee des christlichen Staats). Daß es im Grundsatz vom lutherischen Standpunkt keine unfehlbare Kirche gab und gibt und folgeweise keine unfehlbare, d. h. keine alleinseligmachende Kirchenlehre, steht außer allem Zweifel. Die Idee einer sichtbaren, die reine Lehre besitzenden Kirche (ecclesia visibilis vera) stammt aus den späteren Jahren Melanchthons: sie ist lutherisch-orthodox (vgl. Seeberg, S. 110, 141, 148, 151), aber nicht lutherisch. Ja, man wird sagen müssen, der lutherische Begriff der unsichtbaren Kirche, von dem aus jede

Glauben an eine Kirchenlehre, auch keinen Glauben an die Schrift. Das wäre bloßes Fürwahrhalten. Glauben im protestantischen Sinn ist Welt und Tod überwindendes Vertrauen. Glauben kann man nur an eine lebendige Persönlichkeit: an Christum und durch Christum an Gott. Nicht irgendwelche Lehre, nur der Glaube macht selig, der in dem dargebotenen Wort des Hirten Stimme hört. Nicht irgendwelche sichtbare Lehrgemeinschaft, nur die unsichtbare Glaubensgemeinschaft der Kirche Christi kann die alleinseligmachende Gemeinschaft sein. Es gibt keine sichtbare alleinseligmachende Kirche.

Alles, was in katholischem Sinne Kirche heißt, ist verschwunden. In den weiten Landen der Christenheit ist keine Kirche Christi mehr zu sehen. Sie ist da, sie lebt, aber sie lebt nur als die unsichtbare „Seele" der sichtbaren „leiblichen" Christenheit.

Auch für die lutherische Reformation steht das Ganze des gesellschaftlichen Lebens noch unter religiösen Vorzeichen. Der Gedanke des christlichen Staats ist noch da. Darin ist die Art des Mittelalters geblieben. Die Größe, um welche es sich in der gesamten gesellschaftlichen Ordnung handelt, ist die Christenheit, und zwar die Christenheit als der sichtbare Leib der unsichtbaren Kirche Christi. Aber die Ordnung der sichtbaren Christenheit kann nur weltliche, kann nur staatliche Ordnung sein.

Immer noch erscheint die Christenheit als die sittlich notwendige äußere Gemeinschaft, der im Grundsatz die ganze Menschheit angehören muß. Die Idee des Weltreichs ist noch da. Die Idee des Weltrechts ist mit ihr verbunden. Gerade in den Tagen der Reformation vollzieht sich in Deutschland die Aufnahme des „kaiserlichen gemeinen" Rechts, des römischen Weltrechts.

Für alle Getauften erscheint die sichtbare Christenheit als die weltliche Zwangsgemeinschaft, deren Ordnungen und Obrigkeiten (Kaiser, Landesherren, Ortsobrigkeiten) sie kraft ihres Christenstands ohne Rücksicht auf ihren Willen unterworfen sind. Auch sofern die sichtbare Christenheit für Wort- und Sakramentsverwaltung organisiert ist, bedeutet sie die Christenheit als weltliche Zwangs-

---

religiöse Verbindlichkeit der amtlichen Kirchenlehre verschwand, war die entscheidende große Wahrheit, welche dem Toleranzgedanken der Zukunft die Bahn brach. Gerade der Selbstwiderspruch, den die weltliche Zwangsherrschaft des landesherrlichen Kirchenregiments vom lutherischen Standpunkt in sich trug, bedeutete die innere Notwendigkeit, die dann im Lauf der Folgezeit zur Aufhebung jeder Gewalt des Staates über den Inhalt des religiösen Lebens führte.

gemeinschaft, der jeder Christ als solcher zugehört und Gehorsam schuldet. Auch die um Wort und Sakrament versammelte sichtbare Christenheit ist Welt.

Hier wird der ungeheure Umschwung offenbar, der — trotz des Fortwirkens der Idee der Christenheit und trotz der andauernden Herrschaft religiöser Gedanken über die zwangsweise Handhabung der „christlichen" Staatsgewalt — die Welt der Reformation von der Welt des Mittelalters scheidet. Ein Erdbeben hat stattgefunden. Der eine von den beiden Hochgipfeln, in denen der gesellschaftliche Aufbau der Christenheit sich emportürmte, ist eingestürzt. Das Papsttum, die geistliche Obrigkeit ist verschwunden. Auch die Gemeinschaft von Wort- und Sakramentsverwaltung ist als Stück der Welt der weltlichen Obrigkeit untertan.

Es gibt keine geistliche, d. h. keine von Gottes Geist erfüllte und geleitete Zwangsgemeinschaft mehr, keine sichtbare Gemeinschaft, welcher der Christ angehören müßte, um an Gottes Geist, an Gottes Gnadenführung und Gnadengaben Anteil zu erlangen. Der Christ gehört notwendig zur Christenheit als Welt (Staat). Aber es gibt keine andere äußere Gemeinschaft, der er kraft seines Christenstaats anzugehören hätte. Die geistliche wahre Christenheit Luthers ist keine äußere Gemeinschaft. So kann sie keine Zwangsgemeinschaft sein. Die Kirche Christi des lutherischen Glaubensbekenntnisses ist darum keine Rechtsquelle. Die geistliche Kirche Luthers ist durch keine äußere Ordnung bedingt, kann durch keine äußere Ordnung begründet oder aufgehoben oder berührt werden [6]. Es gibt kein

[6] Tröltsch, S. 518—520, will in Anschluß an die bisher herrschende Lehre den Satz festhalten, daß vom lutherischen Standpunkt „dogmatisch die Notwendigkeit eines geordneten Amtes gegeben war". „Daß ein Amt überhaupt sei und daß es auf geordnete Weise übertragen werden müsse," erscheint als „Gottesordnung". „So bleibt also ein jus divinum auch im Protestantismus", „ein Kirchenrecht jure divino, soweit es sich um das Dasein des Amts überhaupt und um dessen geordnete Besetzung handelt. Durch diese „indirekte Göttlichkeit des Grundelementes des Kirchenrechts" werde dann auch dem übrigen „vom Staat ausgeübten Kirchenrecht der Schimmer einer gewissen Göttlichkeit", eine „gewisse Halbgöttlichkeit" mitgeteilt. Aber Art. XIV der Augustana (quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare, nisi rite vocatus) handelt nur vom öffentlichen Predigtamt, d. h. von dem Predigtamt, welches nicht der Kirche im religiösen Sinne angehört. Der Kirche im religiösen Sinn entspringt nur das Predigtamt, welches „allen Christen gemein ist", das im allgemeinen Priestertum enthaltene „Predigtamt" eines jeden gläubigen Christen. Dies allgemeine, aller rechtlichen Befugnisse entbehrende Predigtamt besteht „jure divino" (im protestantischen Sinn, vgl. unten), d. h. kraft des Wesens des Christentums. Das öffentliche, mit Rechten ausgerüstete

geistliches Recht. Wie keine äußere Ordnung, so ist auch keine äußerlich wirkende Befehlsgewalt denkbar, die um der Erhaltung der geistlichen Kirche willen notwendig wäre. Das geistliche Leben der Kirche Christi fordert keine Zwangsgewalt, kann durch keine Zwangsgewalt begründet oder aufgehoben oder berührt werden. Es gibt keine geistliche Obrigkeit. Die Kirche Christi kann keine irgendwelchem äußeren Gemeinleben selbstherrlich gebietende Macht sein. Als unsichtbare Größe ist sie unabhängig von jeder weltlichen Gewalt, aber auch ihrerseits jeder äußerlich wirkenden Gewalt unfähig. Es gibt keine selbstherrliche Kirche.

Alle diese Sätze gelten, obgleich die Kirche Christi eine Gewalt besitzt: die Schlüsselgewalt. In der katholischen Kirche ist aus der Schlüsselgewalt geistliche Gesetzgebungsgewalt, Regierungsgewalt, Zwangsgewalt geworden. In der lutherischen Kirche ist das undenkbar.

Predigtamt aber beruht auf menschlichem Belieben, welches das, was allen (jure divino) zuständig wäre, um der Ordnung willen einem Einzelnen als Amt überträgt. Es hat rechtliche Gemeindebildung (Pfarrsprengel, Bistum und dergleichen) zur Voraussetzung. Es gehört, was ja allem Zweifel entrückt ist, zu der äußeren Ordnung der sichtbaren Christenheit, der leiblichen „Kirche", wenngleich es in seiner Tätigkeit der wahren Kirche (dem „Kirchenregiment" im religiösen Sinne) dient. Art. XIV beschäftigt die Augustana ebenso wie in den beiden nächstfolgenden Artikeln XV (de ritibus ecclesiasticis) und XVI (de rebus civilibus) sich mit der Ordnung der sichtbaren weltlichen Christenheit, also mit einer Ordnung, die zwar religiöse Beweggründe, aber keinen religiösen Inhalt hat, folglich kein geistlich wirkendes und darum kein geistlich notwendiges „göttliches Recht" zum Ausdruck bringt. Darum sagt denn auch Luther in seiner Schrift vom Papsttum a. a. O. (oben Anm. 4), daß die geistliche wahre Kirche auch „ohne den Leib", d. h. auch ohne eine ihr dienende rechtliche Ordnung der leiblichen Christenheit (ohne „Pfar, Bistum, Erzbisthumb, Bapststum") bestehen könne (es „lebet wohl die Seele im Leibe und auch wohl ahn den Leib"). Das öffentliche Predigtamt ist für Luther weltliches Predigtamt (gehört zu dem „äußerlichen Wesen"), ist jure divino (geistlich) entbehrlich: nichts „Göttliches" noch „Halbgöttliches" liegt darin. Die allgemein herrschende (auch z. B. von Kahl, Rechtsinhalt des Konkordienbuchs, S. 22, 23 vertretene) Lehre, daß in der Notwendigkeit von Wort- und Sakramentsverwaltung (Hervorbringung der externae notae ecclesiae) eine „Verbindungslinie" von der geistlichen Kirche „zur Verfassung" liege, ist unlutherisch. Die geistliche Kirche erzeugt mit Notwendigkeit Versammlungen (denen heute diese, morgen andere angehören können), keine Körperschaft (keine rechtlich verfaßte Gemeinde). Das ist der Standpunkt des Urchristentums (Wesen u. Urspr. d. Kath., S. XXIX) und ebenso der lutherischen Reformation. Religiös ist nicht bloß das „Wie" der Rechtsordnung für Predigtamt und Gemeinde, sondern auch das „Daß", das Dasein von öffentlichem Predigtamt der rechtlich verfaßten Gemeinde gleichgültig (die wahre Kirche lebt auch „ahn den Leib"). Alles, was göttliches Recht im katholischem oder halbkatholischem Sinne heißen könnte, ist durch den lutherischen Kirchenbegriff ausgeschlossen.

Die Schlüsselgewalt ist die Gewalt, das Wort Gottes zu führen, mit der Kraft Gottes das Evangelium zu verkündigen, durch das göttliche Wort zu strafen und zu trösten, zu verurteilen und freizusprechen. Die Verkündigung des Evangeliums bedeutet Erschließung des Himmelreichs, Weihe des Volkes Gottes, Regierung des Volkes Gottes: Die Schlüsselgewalt ist geistliche (aus dem Geist Gottes stammende) Regierungsgewalt. In der katholischen Kirche soll mit der Schlüsselgewalt ein sichtbares Volk regiert werden. So muß die Schlüsselgewalt sichtbare Zwangsgewalt sein. Lutherisch soll mit der Schlüsselgewalt ein unsichtbares Volk geleitet, gestraft, erquickt werden. So ist sichtbare Zwangsgewalt unmöglich. Nur durch das Wort, nicht durch den Zwang kann Schlüsselgewalt geübt, kann das Evangelium dargebracht, kann die Kirche Christi gebaut werden. Die Kirche Christi will keine Zwangsordnung, keine Rechtsordnung.

Gewiß, aus dem Leben der Kirche Christi entspringen notwendig Versammlungen, in denen das Wort verkündigt, das Sakrament verwaltet wird. Aus der Ordnung solcher Versammlungen geht geschichtlich, wo das Christentum von der Volksmenge angenommen ist, ein öffentliches Amt des Worts hervor, welches ordentliche Berufung zur Grundlage hat. Selbst eine Stufenfolge einander übergeordneter Ämter kann sein. Aber solche Ordnung kann niemals im Namen der Kirche Christi als notwendig gefordert und zwangsweise durchgeführt werden. Ordnung ist immer nur Ordnung der christlichen W e l t. Für die unsichtbare Kirche gibt es keine äußere Ordnung, d. h. a l l e äußere Ordnung, wie sie auch sei, ist r e l i g i ö s g l e i c h g ü l t i g, ist nur weltlich erheblich und fällt daher unter die weltliche Obrigkeit. Aus den im Schoße der sichtbaren Christenheit lebendigen r e l i g i ö s e n Kräften heraus kann nur eine auf f r e i w i l l i g e Unterwerfung gegründete „Politie“ erzeugt werden, die weder religiöse, noch auch rechtliche Verbindlichkeit besitzt, deren Bestand ausschließlich auf den durch christliche L i e b e bestimmten freien Willen angewiesen ist [7]. Wer das Amt der Schlüssel verwaltet, wird regelmäßig auch zu dem Urteil über die beste Art äußerer Ordnung berufen sein. Aber die etwa von ihm entworfene „Kirchenordnung“ ist o h n e Rechtsgeltung. Sie ist bloß „menschliche“, religiös gleichgültige Ordnung und darum ohne die Kraft geistlichen (göttlichen) Rechts. Sie ist nicht von der Obrigkeit erlassen und darum auch ohne die Kraft des weltlichen Rechts. Die sichtbare Christenheit als Wort- und Sakramentsgemeinschaft trägt k e i n e

---

[7] Als solche Freiwilligkeitskirche wollten die Reformatoren die ganze bestehende katholische Kirchenordnung anerkennen. Vgl. Kirchenr., Bd. 1 S. 540, 541.

ihr als solcher zukommende rechtserzeugende Kraft in sich. Sie ist keine „Genossenschaft", die kirchliches Recht hervorzubringen vermöchte. Sie hat keine genossenschaftliche Verfassung, hat keine genossenschaftliche, ihr als solche zukommende Gewalt. Sie ist überhaupt nichts für sich, ist kein besonderes kirchliches „Gemeinwesen". Sie ist vielmehr dieselbe weltliche Christenheit, der die weltliche Obrigkeit gesetzt ist. Sie ist durch die weltliche Obrigkeit verfaßt und wird durch die weltliche Obrigkeit regiert. Der Gedanke, daß das „christliche Volk" kraft der in ihm lebendigen Kirche Christi eine „Genossenschaft" sei und sich grundsätzlich genossenschaftlich ordne und verwalte [8], mit anderen Worten das Kollegialsystem, stammt aus der Aufklärung und ist wider das lutherische Bekenntnis. Die „Kirchenordnung" der Reformationszeit kann rechtliche Kraft nicht durch die „Kirche" in irgendwelchem Sinn, sondern nur durch die weltliche Obrigkeit erlangen. Sie ist niemals „kirchliches", sondern immer nur obrigkeitliches weltliches Recht.

Die herrschende Lehre erklärt auch das kanonische Recht der katholischen Kirche für „kirchliches" Recht. So ist jeder Wesensgegensatz zwischen katholischem und protestantischem Kirchenrecht ausgeschlossen. Das eine wie das andere ist auf weltliche Art „genossenschaftlich" hervorgebrachtes Recht, das eine wie das andere rein äußerliche Ordnung menschlichen Gemeinlebens. Warum sollte solches katholisches „kirchliches" Recht (das kanonische Recht) nicht vom Protestantismus übernommen werden? Von einigen „Mißbildungen" abgesehen, ist das katholische Kirchenrecht geradeso gut wie irgend ein anderes. Im kanonischen Recht als solchem liegt nichts Unchristliches, nichts Unprotestantisches. Das Gegenteil ist der Fall. Luthers Widerstand gegen das kanonische Recht als etwas Widerchristliches erscheint als unbegreiflich. So kam denn auch (nach gemeinverbreiteter Meinung), was kommen mußte. Es dauerte nicht lange, so war „die erste Leidenschaft gegen das Corpus juris canonici überwunden" [9]. Das protestantische Kirchenrecht setzte sich selbst als eine geläuterte Fortentwicklung des katholischen. „Die Reformation war eine Erneuerung des Glaubens, nicht des Rechts" [10]. „Überwältigend tritt überall" (in den lutherischen Bekenntnisschriften) „der Gesichtspunkt hervor, daß es

[8] Das ist der Grundgedanke der Schrift von Th. Kaftan, Vier Kapitel von der Landeskirche (2. Aufl. 1907), der darin der allkgemein herrschenden Lehre folgt, vgl. z. B. Stutz, KR. in Kohlers RE., Bd. 5 (1914) S. 368; v. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. 3 (1881) S. 799 ff., Bd. 4 (1913) S. 66, 365.

[9] Kahl, Rechtlicher Inhalt des Konkordienbuchs, S. 4.

[10] Kahl in Deutsch-Evangelisch, 1. Jahrg., 1910, S. 21.

um eine Erneuerung der Rechtsordnung überhaupt nicht geht"; das kanonische Recht bleibt für die lutherische Kirche subsidiär in Geltung, soweit es nicht dem Evangelium widerstreitet [11].

So wird durch die Idee vom „kirchlichen" Recht (und dem damit gegebenen Gedanken vom einerlei Kirchenrecht) die ganze Geschichte des Kirchenrechts unverständlich.

Als ob kanonisches Recht vom protestantischen Standpunkt überhaupt gedacht werden könnte! Als ob es möglich wäre, das protestantische Kirchenrecht als einen Abstämmling des kanonischen Kirchenrechts zu begreifen!

Sicher ist in den lutherischen Bekenntnisschriften oft genug von dem kanonischen Recht, ja von „göttlichem" und „menschlichem Recht" ganz nach katholischer Weise die Rede [12]. Namentlich Melanchthon liebt es, mit solchen katholisch klingenden Ausdrücken zu spielen. In dem Augsburgischen Glaubensbekenntnis und ebenso in der Apologie werden die canones der alten Kirche zur Verteidigung des lutherischen Standpunktes angerufen; ja es wird erklärt, daß man sich der ganzen „kanonischen Politie" als einer Ordnung „menschlichen Rechts" zu unterwerfen bereit sei, wenn nur die Predigt des Evangeliums frei bleibe [13]. Noch bei Abfassung der Schmalkaldischen Artikel gibt Melanchthon seine Unterschrift dahin ab, daß er gewillt sei, selbst die Papstgewalt über die Bischöfe als „nach menschlichem Recht" bestehend anzuerkennen [14].

Aber durch alle solche Wandlungen soll nur der Eindruck verstärkt werden, daß die Protestanten keine Umsturzpartei sind, daß sie wie in ihrem Bekenntnis, so auch in der äußeren Ordnung des Kirchentums die alte wahre katholische Kirche gegen den ent-

---

[11] Kahl, Rechtl. Inh. des Konk., S. 4.

[12] Das hat Kahl in seiner Schrift über den rechtlichen Inhalt des Konkordienbuchs, S. 4 ff., 42 ff., trefflich und eindringlich dargestellt.

[13] Vgl. namentlich Augsb. Konf., Art. XXVIII (Müller, S. 69): Nunc non id agitur, ut dominatio eripiatur episcopis. Apologie, Art. XIV (Müller, S. 205): nos summa voluntate cupere conservare politiam ecclesiasticam et gradus in ecclesia factos etiam humana auctoritate. S. 206: hic iterum volumus testatum, nos libenter conservaturos esse ecclesiasticam et canonicam politiam, si modo episcopi desinant in nostras ecclesias saevire. Art. XV, S. 212: verius servamus canones quam adversarii.

[14] Müller, S. 326: Ego Philippus Melanchthon supra positos articulos approbo ut pios et christianos. De pontifice autem statuo, si evangelium admitteret, posse ei propter pacem et communem tranquillitatem christianorum, qui jam sub ipso sunt et in posterum sub ipso erunt, superioritatem in episcopos, quam alioqui habet, jure humano etiam a nobis permitti.

stellten falschen Katholizismus der Gegenwart verteidigen, daß sie die Erhaltung des rechten Katholizismus, nicht seine Zerstörung auf ihre Fahne geschrieben haben. Noch war die Hoffnung nicht aufgegeben, daß die ganze Kirche den großen Fortschritt machen werde. Darum kommt man der Überlieferung entgegen, soweit es möglich ist. Der Sinn der Wendungen aber, in denen man mit dem Katholizismus sich begegnet, ist trotzdem ein durchaus unkatholischer. Wie das Glaubensbekenntnis, trotz Übernahme der alten Symbole, für den Protestantismus eine ganz andere Bedeutung hatte als für den Katholizismus, so auch das auf die äußere Ordnung bezügliche „göttliche“ und „menschliche“ Recht. Das „göttliche Recht“ in den Zeugnissen der lutherischen Reformation ist gar kein Recht. Es ist „seinem Wesen nach etwas anderes als das jus divinum des kanonischen Rechts“ [15]. Es ist lediglich religiöse Wahrheit, Evangelium [16]. Genau das Gleiche gilt von dem jus humanum der Bekenntnisschriften. Es ist seinem Wesen nach etwas anderes als das jus humanum des Katholizismus. Es ist kirchlich (menschlich) gewillkürte und darum unverbindliche Ordnung des äußeren kirchlichen Lebens. Es ist keine Rechtsordnung, die durch sich selber im Gewissen verpflichtete. Es beruht auf einer menschlichen Überlieferung (traditiones humanae), die man aus freien Stücken (libenter), soweit sie dem Evangelium nicht widerspricht, um der „Liebe und Einigkeit“, um des „Friedens und der gemeinen Ruhe willen“ beobachten kann [17]. Es ist ohne jeglichen Rechts-

---

[15] Kahl, Rechtl. Inh. d. Konk., S. 42 ff., 47.

[16] Augsb. Konf. Art. XXVIII (Müller, S. 64): secundum evangelium seu, ut loquuntur, de jure divino. Kahl, S. 44: „Jus divinum“ (im Sinn der Bekenntnisschriften) „ist jede Ordnung, welche sich unmittelbar auf das Evangelium gründet und darin als unwandelbarer Wille Gottes sich bezeugt; es ist überall nicht im technischen Sinne eines Rechtssatzes, sondern allgemein als mandatum Dei zu verstehen“. Vgl. auch Kirchenr., Bd. 1 S. 473 Anm. 27, S. 475 Anm. 32.

[17] Luther in den Schmalk. Art., Pars III Art. X (Müller, S. 323): Si episcopi suo officio recte fungerentur et curam ecclesiae et evangelii gererent, posset illis nomine caritatis et tranquillitatis, non ex necessitate, permitti, ut nos et nostros concionatores ordinarent et confirmarent —. Melanchthon will propter pacem et communem tranquillitatem selbst die „Superiorität des Papstes“ als jure humano bestehend, d. h. obgleich sie rechtlich unverbindlich ist, anerkennen (oben Anm. 14). Das jus humanum Melanchthons bedeutet gleichfalls nur ein posse ei a nobis permitti. Darum wird die Freiwilligkeit der Unterwerfung unter die „kanonische Politie“ betont, vgl. das libenter oben Anm. 13 und unten Anm. 19. In geistlichen Dingen ist nur die Schrift, das Evangelium (das jus divinum im protestantischen Sinn) verbindlich, alle menschliche Ordnung (jus humanum) unverbindlich.

charakter. Die canonica politia des katholischen Kirchenrechts hat keine andere Art als die „Zeremonien“, äußeren Ordnungen, die ein lutherischer Pastor („Bischof“) für den sonntäglichen Gottesdienst in seiner Gemeinde einführte. Man fügt sich dem aus Liebespflicht „um der Liebe und des Friedens willen“. Aber Rechtsordnung, das kirchliche Leben formal bindende Ordnung ist das niemals (so lange nicht der Rechtsbefehl der weltlichen Obrigkeit hinzutritt). Geschweige denn, daß es kanonische Rechtsordnung wäre, Rechtsordnung, der man um des „Kanons der Wahrheit“, um des göttlichen Wortes willen gehorchen müßte[18]. Kanonisches Recht will kraft der Schlüsselgewalt gelten, will geistliches (nicht „kirchliches“!), im Evangelium begründetes, aus dem Geist Gottes fließendes, um des rechten Christentums willen geltendes, darum religiös verbindliches Recht sein. Ohne das kanonische Recht kein wahres Christentum und keine wahren Christen! Mit diesem Wesen des kanonischen Rechts halte man die bei unseren protestantischen Kirchenrechtslehrern schon im 17. Jahrhundert und ebenso noch heutigen Tages herrschende Lehre zusammen, daß die lutherische Reformation keine „Erneuerung des Rechts“, vielmehr das lutherische Kirchenrecht eine Fortentwicklung des kanonischen Kirchenrechts bedeutete!!

In der Geltung des kanonischen Rechts kommt das Wesen des

---

[18] Augsb. Konf. Art. XXVIII (Müller, S. 67): liceat episcopis seu pastoribus facere ordinationes, ut res ordine gerantur in ecclesia, non ut per illas mereamur gratiam aut satisfaciamus pro peccatis aut obligentur conscientiae, ut judicent esse necessarios cultus ac sentiant se peccare, quum sine offensione aliorum violant. — Tales ordinationes convenit ecclesias propter caritatem et tranquillitatem servare eatenus, ne alius alium offendat, ut ordine et sine tumultu omnia fiant in ecclesiis (1. Cor. 14, 40, cf. Phil. 2, 14), verum ita, ne conscientiae onerentur, ut ducant res esse necessarias ad salutem —. Hier wird die Gewalt der „Bischöfe oder Pastoren“ zum Erlaß von „Kirchenordnungen“ genau dahin umschrieben, daß sie nur religiös unverbindliche Ordnungen aufzustellen befugt sind. In der Aufstellung von solchen äußeren Ordnungen üben sie nicht die Schlüsselgewalt, verkündigen sie nicht aus dem Geiste Gottes fließendes, sondern lediglich menschliches, nicht „im Himmelreich bindendes“ Wort. Damit ist jede Möglichkeit kanonischer Rechtsordnung ausgeschlossen. Der Christ gehorcht solcher von den Trägern des geistlichen Amts ausgehenden Ordnung nicht als im Gewissen vor Gott dazu verpflichtet, sondern nur „um der Liebe und des Friedens willen“, damit er anderen keinen Anstoß gebe. Genau in dieser Weise bestimmt Luther und in der Sache ebenso Melanchthon in den Schmalkaldischen Artikeln sein Verhältnis zu der kanonischen Politie (oben Anm. 14, 17): das sind Ordnungen, denen wir „um der Liebe und des Friedens willen“ uns freiwillig unterwerfen können, aber niemals Ordnungen kraft geistlichen (religiös verbindlichen) Rechts.

Katholizismus, die Gleichsetzung der sichtbaren Kirche mit der Kirche Gottes, die Gleichsetzung des Gehorsams gegen die sichtbare Kirche mit dem Gehorsam gegen Gott zum Ausdruck. Gerade so spricht das Wesen des Protestantismus in der Nichtgeltung, in der Unmöglichkeit kanonischen Rechts sich aus. Das kanonische Recht widerstreitet dem Evangelium von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Es richtet neuen Gottesdienst auf. Es schafft äußere Ordnungen, denen genügt werden soll, um vor Gott Rechtfertigung zu erlangen. Das ist Änderung des Evangeliums. Das ist neues jüdisches Gesetzeswerk. Dem muß aus allen Kräften Widerstand geleistet werden. Immer wieder wird das in den Bekenntnisschriften ausgesprochen[19]. Im Kernpunkt des Protestantismus, in seinem

[19] Unzählige Male wird in den lutherischen Bekenntnisschriften betont, daß die Bischöfe als Träger des geistlichen Amts keine im Gewissen verbindliche Kirchenordnungen, d. h. daß sie kein kanonisches Recht machen können. Augsb. Konf. Art. XV (Müller, S. 42): De ritibus ecclesiasticis docent (ecclesiae apud nos), quod ritus illi servandi sunt, qui sine peccato servari possunt et prosunt ad tranquillitatem et bonum ordinem in ecclesia, sicut certae feriae, festa et similia. De talibus rebus tamen admonentur homines, ne conscientiae onerentur, tamquam talis cultus ad salutem necessarius sit. Die Hauptstelle Art. XXVIII (Müller, S. 65 ff.): disputatur, utrum episcopi seu pastores habeant jus instituendi ceremonias in ecclesia et leges de cibis, feriis, gradibus ministrorum seu ordinibus cet. condendi. — Sed de hac quaestione nostri sic docent, quod episcopi non habent potestatem statuendi aliquid contra evangelium —. Porro contra scripturam est traditiones condere aut exigere, ut per eam observationem satisfaciamus pro peccatis aut mereamur gratiam et justitiam. — Relinquitur igitur, quum ordinationes institutae tamquam necessariae aut cum opinione promerendae gratiae pugnent cum evangelio, quod non liceat illis episcopis tales cultus instituere aut exigere. Necesse est enim in ecclesiis retineri doctrinam de libertate christiana, quod non sit necessaria servitus legis ad justificationem —. Darauf folgt die oben Anm. 18 bereits angezogene positive Ausführung. — Apologie Art. VII, VIII (Müller, S. 159): Constat enim multas stultas opiniones de traditionibus serpsisse in ecclesiam. Nonnulli putaverunt humanas traditiones necessarias cultus esse ad promerendam justificationem. Et postea disputaverunt, qui fieret quod tanta varietate coleretur Deus, quasi vero observationes illae essent cultus et non potius externae et politicae ordinationes, nihil ad justitiam cordis seu cultum Dei pertinentes —. Item aliae ecclesiae alias propter tales traditiones excommunicaverunt, ut propter observationem paschatis, picturas et res similes. Unde imperiti existimaverunt fidem seu justitiam cordis coram Deo non posse existere sine his observationibus. Exstant enim de hoc negotio multa inepta scripta Summistarum et aliorum. Art. XV (Müller, S. 208): Nulla traditio a sanctis patribus hoc consilio instituta est, ut mereatur remissionem peccatorum aut justitiam. (Augustin und die anderen Kirchenväter glaubten die

Verständnis des Evangeliums liegt der Widerspruch gegen alles kanonische Recht (als solches) begründet. Der Katholizismus ist Fäl-

Lutherischen auf ihrer Seite zu haben; daß auch die patres katholisch waren, sah man nicht); S. 212: traditiones veteres factas in ecclesia utilitatis et tranquillitatis causa libenter servamus — exclusa opinione, quae sentit, quod justificent. Art. XXVIII (S. 287 ff.): docent nos adversarii, quod episcopi habeant auctoritatem condendi leges utiles ad consequendam vitam aeternam. De hoc articulo controversia est. Oportet autem in ecclesia retineri hanc doctrinam, quod gratis propter Christum fide accipiamus remissionem peccatorum. Oportet et hanc doctrinam retineri, quod humanae traditiones sint inutiles cultus, quare nec peccatum nec justitia in cibo — et similibus rebus collocanda est —. Itaque nullum habent jus episcopi condendi traditiones extra evangelium, ut mereantur remissionem peccatorum, ut sint cultus quos approbat Deus tamquam justitiam et qui gravent conscientias, ita ut peccatum sit eos omittere. — Certum est enim sententiam illam (Luc. 10, 16): Qui vos audit, me audit, non loqui de traditionibus, sed maxime contra traditiones facere — requirit enim Christus, ut ita doceant, ut ipse audiatur, quia dicit: Me audit. Igitur suam vocem, suum verbum vult audiri, non traditiones humanas. — Citant et hoc (Ebr. 13, 17): Obedite praepositis vestris. Haec sententia requirit obedientiam erga evangelium — nec debent episcopi traditiones contra evangelium condere aut traditiones suas contra evangelium interpretari. — Abwechselnd ist von ritus ecclesiastici, ceremoniae, traditiones humanae, ordinationes, leges die Rede, deren Beobachtung um das Seelenheils willen notwendig ist, deren Erfüllung Gottesdienst bedeutet. Gemeint ist immer dasselbe: Rechtsordnung, die aus religiösen Gründen (kraft des Verhältnisses zu Gott) verbindlich sein will. Alle Ordnungen solcher Art werden als dem Evangelium widerstreitend (als ordinationes contra evangelium) verworfen. Wie auch ihr Inhalt sein möge — es können sachlich ganz löbliche Ordnungen sein —, sobald sie diesen religiösen Wert in Anspruch nehmen, sind sie wider das Evangelium, wider die frohe Botschaft von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Die „kanonische Politie" kann aus freien Stücken als bloß äußere Ordnung beobachtet werden. Sobald aber Gehorsam als religiös geschuldet gefordert würde, ist Verweigerung des Gehorsams Pflicht (Apol. Art. XV, S. 212: si quas traditiones parum commodas omittunt nostri, satis excusati sunt, quum requiruntur tamquam promereantur justificationem. Art. XXVIII, S. 289: Nec debent episcopi — traditiones suas contra evangelium interpretari; idque quum faciunt, obedientia prohibetur juxta illud Gal. 1, 8: Si quis aliud evangelium docet, anathema sit). Kanonisches Recht bedeutet ein anderes Evangelium. Darum ist, ihm nicht zu gehorchen, Pflicht kraft des Evangeliums. — Alle im vorigen zusammengestellten Äußerungen der Bekenntnisschriften sind seit Jahrhunderten weltbekannt. In ihnen wird das kanonische Recht auf das allerdeutlichste abgemalt und auf das allerbestimmteste verworfen. Aber wo ist das Verständnis dieses ihres Inhalts geblieben?! Schon im 16. Jahrhundert fiel die beginnende protestantische Kirchenrechtswissenschaft unter die Gewalt der katholischen kanonischen Jurisprudenz (vgl. die Nachweise bei v. Gierke, Genossenschaftsrecht, Bd. 3 S. 716,

schung des Evangeliums. Vor dem wahren Evangelium verschwindet alles eigentümlich Katholische und mit ihm alles kanonische Recht.

Sobald das kanonische Recht das wirklich sein will, wofür es sich ausgibt, gehört es kraft protestantischen Glaubens notwendig auf den Scheiterhaufen. Alles kanonische Recht ist (als solches) wider das Christentum. Es bindet das Christentum an irgendwelche äußere Ordnung. Es will Christen machen helfen und ist doch ein Verderbnis des Christentums. Es will aus dem Evangelium abgeleitet sein und ist doch wider das Evangelium.

Kein Rechtsgehorsam kann vor Gott rechtfertigen. Keine Rechtsgewalt kann den Weg zu Gott öffnen. Die Schlüsselgewalt ist nur Gewalt der Wortverkündigung. Sie ist verderbt, wenn sie Gewalt zwangsweiser Gesetzgebung sein will. Die Idee, daß die sichtbare Christenheit als Kirche (als Trägerin des Lebens der Kirche Christi) Rechtsquelle sei, daß sie „aus ihrem ureignen Sein und Sollen", aus dem Wesen des Christentums heraus „Wesensrecht" hervorbringe [20], ist nach dem Urteil der lutherischen Reformation ein widerchristlicher Gedanke.

Darum ist denn auch das kanonische Recht von der lutherischen Reformation nicht aufgenommen worden, auch nicht „subsidiär". Es ist vielmehr, wie Luther gewollt hatte, im Feuer der Reformation ganz und gar verbrannt. Auch Melanchthon steht nicht anders als Luther. Das kanonische Recht ist für ihn kein Recht mehr. Das ist das Entscheidende. Das ist denn auch der Inhalt der lutherischen Bekenntnisschriften. Warum ist es kein Recht? Weil das kanonische Recht als Ordnung der sichtbaren Christenheit nicht, wie es vorgibt, religiös notwendig, sondern religiös gleichgiltig ist. Die ganze „kanonische Politie" mag beobachtet, Bischöfen, ja dem Papst mag ferner gehorcht werden. Warum? Weil solcher Gehorsam gegen äußere Ordnung mit dem Christentum nichts

---

717). Die erste Frucht der dadurch bewirkten Begriffsverwirrung war das sog. Episkopalsystem, welches Joach. Stephani in seinen Institutiones juris canonici (!) ad praesentem ecclesiarum Germaniae statum directae (1604) für die lutherischen Landeskirchen Deutschlands entwickelte. Durch die Kirchengesellschaftslehre der Aufklärung verschwand vollends jede Erinnerung an den Wesensgegensatz zwischen katholischem und protestantischem Kirchenrecht, — ein Zustand, der bis heute andauert. Unsere Kirchenrechtswissenschaft mit ihrer Lehre vom „kirchlichen" (kirchengesellschaftlich erzeugten) Recht und von der „kirchlichen Rechtsgeschichte" sieht noch immer alles durch die Begriffe der Aufklärung und ist daher außerstande, die Gedanken der Vergangenheit zu verstehen, in denen die Geschichte des Kirchenrechts beruht.

[20] So Th. Kaftan, Vier Kapitel, S. 61, 62.

zu tun hat. Aber gerade durch diese Begründung ist jede Möglichkeit rechtlicher Verpflichtungskraft des kanonischen Rechts als solchen (unabhängig von der weltlichen Obrigkeit) ausgeschlossen [21].

Auch das „menschliche Recht“ (jus humanum) des Katholizismus will geistliches Recht sein, mittelbar aus dem Geist Gottes (den die kirchliche Körperschaft besitzt), aus dem Evangelium (welches die kirchliche Körperschaft bindend auslegt) abgeleitet, kraft der Schlüsselgewalt, die im Namen Gottes gebietet, hervorgebracht. Solches „menschliches Recht“ im Sinn des Katholizismus ist für den Protestantismus genau ebenso unmöglich wie das katholische „göttliche Recht“. Die Bereitschaft, die „kanonische Politie“ mit Bischofsgewalt und Papsttum als „menschliche Überlieferung“ anzuerkennen, war ein Widerspruch in sich selbst, denn das Wesentliche an der „kanonischen Politie“, ihre Rechtsgeltung kraft des Evangeliums, ward als dem Evangelium widerstreitend abgelehnt.

Das gesamte kanonische Recht war für die lutherische Reformation als geltendes Recht mit einem Schlage verschwunden. „Überwältigend“ tritt daher in den lutherischen Bekenntnisschriften nicht die Geltung, sondern die Nichtgeltung des kanonischen Rechts in den Vordergrund. Das kanonische Recht ist ohne jede religiöse und folgeweise ohne jede rechtliche Verbindlichkeit. Gewiß, in den Außendingen des Kirchenwesens konnten kanonische Rechtssätze beibehalten und fortentwickelt werden, wie das z. B. auf dem Gebiet des Patronatsrechts geschehen ist. Aber wenn auch der Inhalt kanonischer Rechtssätze blieb, ihr Wesen ward durch die Aufnahme in das lutherische Kirchenrechtssystem verändert. Das inhaltlich übernommene kanonische Recht galt nicht mehr als kanonisches, geistliches Recht um des Evangeliums willen, sondern als weltliches Recht um der Befehlsgewalt weltlicher Obrigkeit willen.

Vom kanonischen Recht blieb kein Stein auf dem anderen. Nicht bloß die Welt des Glaubens, auch die ganze Welt des Rechts war eine andere geworden. Es gab kein geistliches Recht mehr, und wie kein geistliches Recht, so keine geistliche Obrig-

---

[21] So sagt denn auch Kahl selber, Rechtl. Inhalt des Konk., S. 4, daß vom lutherischen Standpunkt das kanonische Recht „als rein menschliche Ordnung subsidiär ertragen, aber auch jederzeit verworfen oder geändert werden konnte“. Hier kommt doch wenigstens annäherungsweise der Gedanke zum Ausdruck, daß das kanonische Recht für die Lutherischen keine Rechtsgeltung mehr besaß, und doch soll in den Bekenntnisschriften „überwältigend“ der Gesichtspunkt hervortreten, daß es „um eine Erneuerung der Rechtsordnung überhaupt nicht geht“.

keit. Eine größere Umwälzung des gesamten Rechtswesens ist nie wieder dagewesen. Die Welt war von geistlicher Zwangsgewalt befreit. Die Selbständigkeit des weltlichen Rechts, die Souveränität der weltlichen Obrigkeit, die Zuständigkeit aller öffentlichen Gewalt an den Staat, alle diese Gedanken, in denen das neuzeitliche Staatswesen wurzelt, sind durch die lutherische Reformation religiös gerechtfertigt und nur dadurch zu voller Wirkungskraft befähigt worden. Die Reformation Luthers war eine Erneuerung nicht bloß des Glaubens, sondern der Welt.

Drittes Kapitel.

Die Wandlungen des Kirchenrechts.

§ 14.

Die herrschende Auffassung der Kirchenrechtsgeschichte.

Es handelt sich um einen Blick auf die Geschichte des Kirchenrechts.

Für die herrschende Lehre hat das Wesen des Kirchenrechts keine Entwicklung gehabt. Es war zu allen Zeiten Kirchenrecht im Sinn der Aufklärung: eine Ordnung um der Ordnung willen, religiös gleichgültig, weltlich geartet gleich allem übrigen Recht. Es entsprang weltlichen Umständen (dem Schutzbedürfnis gegen Störungen) und entnahm seinen Inhalt der U m w e l t, in welcher das Christentum sich bewegte. Mit dem Inhalt des Christentums hatte es nichts zu tun. Daher die rein „juristische" Art alles Kirchenrechts. Daher die auch für die Kirchenrechtsgeschichte gültige, lediglich auf das Formale, Äußerliche, Weltliche gerichtete „juristische Methode".

Infolge dieser Grundanschauung hat die herrschende Lehre für die Geschichte des Kirchenrechts keine das Ganze verständlich machende Auffassung.

Auch die von R i c h t e r gegründete „historische" Schule hat es zu keinem Gesichtspunkt gebracht, der die gedankliche Erfassung des Inhalts der Kirchenrechtsgeschichte zu ermöglichen imstande wäre. Man begnügt sich mit einer äußerlichen Gliederung der Darstellung nach Zeitabschnitten; aber die Zeitabschnitte tragen, wenn ich so sagen soll, keine sachlich deutende Überschrift.

Erst in jüngster Zeit ist der Versuch gemacht worden, zu einem tieferen Verständnis der Kirchenrechtsgeschichte vorzudringen. S t u t z hat in seiner bekannten akademischen Rede über „kirchliche Rechtsgeschichte" (1905) die Notwendigkeit betont, die Geschichte des Kirchenrechts nicht bloß als Einschiebsel in die systematische Darstellung, sondern als selbständige Größe zu behandeln. So ist denn auch S t u t z der Erste und bis jetzt der Einzige gewesen, der es unternommen hat, die Darstellung der Kirchenrechtsgeschichte unter Gesichtspunkte zu bringen, den Geist auszusprechen, der in der Entwicklung sich offenbart. In seinem Grundriß des Kirchenrechts, den er zu Kohlers Enzy-

klopädie der Rechtswissenschaft beigesteuert hat, trennt er die Kirchenrechtsgeschichte vom Kirchenrechtssystem und gibt wenigstens für das katholische Kirchenrecht Leitsätze, welche die geistige Eigenart der aufeinander folgenden Epochen zu charakterisieren bestimmt sind. Das protestantische Kirchenrecht bleibt allerdings auch hier ohne inneren Zusammenhang mit dem Ganzen. Noch mehr: von der großen Umwälzung, welche das gesamte alte Kirchenrecht zerstörte, um das Kirchenrecht der Gegenwart hervorzubringen, ist auch bei Stutz mit keinem Wort die Rede.

Aber das katholische Kirchenrecht ist bis in den Anfang des 16. Jahrhunderts das einzige Kirchenrecht gewesen. So fällt bis zum Ausgang des Mittelalters die Geschichte des katholischen Kirchenrechts mit der Kirchenrechtsgeschichte überhaupt zusammen. Darum ist zu der von Stutz entwickelten Auffassung der katholischen Kirchenrechtsgeschichte Stellung zu nehmen.

Das Kirchenrecht der ersten drei Jahrhunderte erscheint bei Stutz als die „Missionsordnung der christlichen Frühzeit". Es folgt die Zeit des „römischen Kirchenrechts" (vom 4. bis in das 8. Jahrhundert), dann die Zeit des „germanischen Kirchenrechts" (von Mitte des 8. bis Mitte des 12. Jahrhunderts), endlich die Zeit des „kanonischen Rechts" (von Mitte des 12. Jahrhunderts bis gegen den Ausgang des Mittelalters). Mit dem 16. Jahrhundert eröffnet sich die Epoche der „Umbildung des kanonischen Rechts in katholisches Kirchenrecht", deren Abschluß das „vatikanische Kirchenrecht" der Gegenwart und damit, wie Stutz meint, die „Spiritualisierung" des katholischen Kirchenrechts bildet.

All das ist mit Geist und auf Grund einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit ausgeführt. In der Zeit des „römischen" Kirchenrechts geht „durch das Ganze ein unverkennbar römischer Zug"; das Kirchenrecht empfängt „durchaus den Charakter einer objektiven und öffentlichen Ordnung, doch mit einem Übergewicht des Verwaltungsrechts über das Verfassungsrecht und mit weitem Spielraum für arbiträre Entscheidung". Das „germanische" Kirchenrecht fügt dem altkirchlichen und dem römisch-rechtlichen Stoff eine „dritte Schicht kirchlichen Rechts" hinzu, „auffallend unkirchlichen, ja unchristlichen Gepräges": „die Einzelnen stehen für dies Recht durchaus im Vordergrund", ein „stark wirtschaftlicher Zug", ein „ausgesprochen subjektiver und privatrechtlicher Charaker" macht sich geltend. Erst im Zeitalter des „kanonischen Rechts" gelangt das „kirchliche Recht" zur Selbständigkeit gegenüber dem Einfluß der umgebenden Welt, um „sich zum erstenmal und so wie seither nie wieder frei zu entfalten". Das kanonische Recht, vom Papsttum im Bunde mit der kanonistischen Rechtswissenschaft ge-

pflegt, wird Weltrecht, „kirchliche Prinzipien, öffentlich-rechtliche (germanische) Elemente in glücklichem Gleichgewicht vereinigend“. Mit der Weltherrschaft des Papsttums muß dann aber auch die Weltherrschaft de kanonischen Rechts zu Ende gehen und das kanonische Recht in bloßes katholisches Kirchenrecht sich verwandeln.

So wird die Geschichte des katholischen Kirchenrechts zu einer Einheit. Man sieht eine Gesamtbewegung, welche die Masse des Stoffes beherrscht und das Ganze als solches zur Anschauung bringt.

Kein Wunder, daß die von Stutz entwickelte Auffassung starken Beifall gefunden hat. Sie darf als heute gemeinverbreitet angesehen werden.

Trotzdem vermögen die von Stutz an den Stoff herangebrachten Gedankengänge nicht zu befriedigen. Die im vorigen dargelegte Gliederung der katholischen Kirchenrechtsgeschichte ist ausschließlich auf den Einfluß der die Kirche umgebenden Umwelt, d. h. auf äußerliche Umstände, gegründet. Die „kirchlichen Prinzipien“, die selbstverständlich auch für Stutz zum „Grundstock“ alles katholischen Kirchenrechts gehören, ihr Inhalt, ihre Umbildung im Laufe der Jahrhunderte spielen für die Periodisierung, d. h. für die Gesamtauffassung gar keine Rolle. „Überragend“ war lange der Einfluß des römischen, dann des germanischen Rechts. Endlich wird das „kanonische Recht“ vom weltlichen befreit. Aber was bildete seinen Inhalt? Außer einem „Grundstock kirchlicher Prinzipien“ wiederum nur eine Verarbeitung der Gedanken des römischen und des germanischen Rechts. Die „kirchlichen Prinzipien“ bleiben für die Kennzeichnung auch der nunmehr sich durchsetzenden Stufe des sich „frei“ entwickelnden „kirchlichen Rechts“ außer Ansatz. Römisches und Germanisches behaupten sich im Vordergrunde. Was hat das römische Recht gebracht? Das Öffentlich-rechtliche, Objektive der kirchlichen Ordnung. Was das germanische Recht? Das Privatrechtliche, Subjektive. Was das „kanonische Recht“? Das glückliche Gleichgewicht von Öffentlich-rechtlichem, Objektivem und Privatrechtlichem, Subjektivem. Mehr erfährt man nicht. Die ganze Kirchenrechtsgeschichte erscheint als eine bloße Widerspiegelung von außen an die Kirche herangebrachter weltlicher Rechtsgedanken. Wo bleibt in dieser „kirchlichen Rechtsgeschichte“ das Kirchliche?

Das Kirchliche selbst erscheint bei Stutz, ebenso wie nach der überlieferten Lehre, als Weltliches. Das ist die grundlegende Idee des Ganzen. Schon die „Ortschristenschaft (Ekklesia)“ des Urchristentums tritt bei Stutz als weltliche Körperschaft, als Religionsgesellschaft mit „Ältestenvorstand“ und „Generalversammlung“ auf. Sie

empfängt durch den Bischof eine monarchische, jedoch „stark mit körperschaftlichen Beimischungen durchsetzte“ Verfassung. Der „Bund von Bischofskirchen“ erzeugt dann die rechtliche Einheit der Gesamtkirche. In der Zeit des „römischen Kirchenrechts“ geht das „kirchliche Recht“ vollends von dem Standpunkt des „kirchlichen Gemeinwesens“ aus, ihm öffentlich-rechtliche Ordnung gebend „mit Übergewicht des Verwaltungsrechts über das Verfassungsrecht und mit weitem Spielraum für arbiträre Entscheidung“. Man glaubt die Rechtsgeschichte eines weltlichen Verfassungskörpers zu lesen. Ganz entsprechend der allgemein verbreiteten Grundauffassung von dem einerlei Kirchenrecht. Immer gab es nur Kirchenrecht im Sinn der Aufklärung! Vom Standpunkt der Aufklärung ist die Kirche (Religionsgesellschaft) etwas Weltliches, alles Kirchenrecht etwas Äußerliches. Das lesen wir auch hier. So anregend, ja glänzend die von Stutz gegebene Darstellung ist, sie kommt in ihren Grundgedanken über den Standpunkt der herrschenden Lehre nicht hinaus.

Was fehlt, das ist die innere Entwicklung der „kirchlichen Prinzipien“. Was fehlt, das sind die religiösen Kräfte, welche doch das Kirchenrecht erzeugt und den Gang seiner Geschichte bestimmt haben. Das einerlei Kirchenrecht und die „juristische Methode“, die auch von Stutz gehandbabt wird, bewirken, daß von der Hauptsache, nämlich von den religiösen Gründen und von dem religiösen Sinn und Wert der verschiedenen Stufen des Kirchenrechts, überhaupt keine Rede ist.

Kann man denn wirklich von einer Epoche „römischen“ und „germanischen“ Kirchenrechts sprechen? War wirklich durch fast ein Jahrtausend der Einfluß des weltlichen Rechts so stark, daß er „überragend“ Inhalt und Eigenart des Kirchenrechts bestimmte? Ja, war es möglich, daß schließlich die ganze Entwicklung des katholischen Kirchenrechts in einer Verschmelzung römischen und germanischen Rechtswesens gipfelte? Alle diese Fragen tragen ihre Verneinung in sich selbst.

Zwar entspricht die Idee des „römischen Kirchenrechts“ durchaus der herrschenden Lehre. Sie wird schon lange von Kanonisten ersten Ranges, wie z. B. Maassen und v. Schulte, übereinstimmend vertreten [1]. Vom römischen Reich kam die Kirche her. Das römische Recht brachte sie gewissermaßen mit. Der Satz, daß die Kirche nach römischem Recht lebte, schloß nach Schulte den anderen in sich: „auf ihm“ (dem römischen Recht) „war das kanonische aufgebaut,

---

[1] Vgl. die Zitate oben § 11 Anm. 1.

seine Begriffe, Methode, Institute waren in der Kirche seit Jahrhunderten bekannt". Darum erscheint denn auch der Anschluß der aufkommenden kanonischen Rechtswissenschaft an die Begriffe des römischen Zivilrechts unseren Gelehrten als etwas Selbstverständliches, innerlich Notwendiges (vgl. oben S. 89). Die römisch-katholische Kirche hatte natürlich römisches Kirchenrecht!

Aber trotz alledem hat es „römisches Kirchenrecht" im Sinn unserer herrschenden Lehre nicht gegeben. Die kirchlichen Institute „lebten" nach römischem Recht in ihren weltlichen Verhältnissen zu Dritten. Das ist der ganze Inhalt dieses vielberufenen Satzes. Die Provinzialverfassung des römischen Reichs ward in der römischen Zeit von der Reichskirche nachgebildet. Das ist mit dauerndem Erfolg vom römischen Reichsrecht zur Entwicklung des katholischen Kirchenrechts beigesteuert worden. Das römische Prozeßrecht kommt hinzu. Das Verfahren im geistlichen Gericht gestaltete sich in Anschluß an die römischen Formen. Seit der Gründung der Germanenreiche ward der Einfluß des germanischen Prozeßrechts wirksam, so daß für die Geschichte des kirchlichen Prozesses wirklich die Reihenfolge des römischen, des germanischen, des romano-germanischen Rechts zutrifft [2]. Aber was hat das Prozeßrecht für die Geschichte des Kirchenrechts zu bedeuten? Auch die Provinzialverfassung betrifft nur die Außenwerke des katholischen Kirchenrechts. Der Metropolit hat niemals die Kirchengeschichte beherrscht. Die einzige Macht, welche vom weltlichen römischen Recht her umgestaltend auf das Kirchenrecht hätte wirken können, war die römische Kaisergewalt. Aber auch das Kaisertum, dessen Einfluß für die abendländische Kirche überhaupt nur zeitweise von Bedeutung war, hat über das Wesen des katholischen Kirchenrechts nichts vermocht. Die morgenländische Kirche ist trotz Byzantinismus und Zarentum bis auf den heutigen Tag in ihrem Wesen unverändert altkatholisch geblieben. Das römische Reich ist nicht imstande gewesen, aus der Kirche ein politisch geartetes „Gemeinwesen" mit „Verfassungsrecht und Verwaltungsrecht" weltlich-römischen Stils hervorzubringen. Wo ist in dem Kirchenrecht des 4. und 5. Jahrhunderts der „unverkennbar römische Zug", der „durch das Ganze geht"? Auch die Zeit des römischen Reichs war, wie aus der folgenden Darstellung

[2] Vgl. Rich. Schmidt, Lehrb. d. deutschen Zivilprozeßrechts, 2. Aufl., 1906, S. 71 ff. E. Loening, Gesch. d. deutschen Kirchenrechts, Bd. 2 (1878) S. 496 ff. E. Jacobi, Der Prozeß im Decretum Gratiani, Zeitschr. d. Sav. Stift., Bd. 34, 1913, Kanonist. Abt. S. 223 ff. E. Ott, Die Rhetorica ecclesiastica, ein Beitr. z. kanonist. Lit.-Gesch. d. 12. Jahrh., Wiener Sitzungsber., Bd. 125 (1892) S. 25 ff.

zur Genüge hervorgehen wird, nicht eine Zeit römischen, sondern eine Zeit geistlichen, in allen seinen Stücken religiös gedachten Kirchenrechts.

Viel wichtiger als das römische Recht ist die Wirkung des germanischen Rechts gewesen. In den germanischen, zunächst in den arianischen Reichen [3], dann ebenso im fränkischen Reich begegnete der Kirche nicht bloß das Königtum, sondern als noch stärkere Gewalt die aufsteigende Macht des Großgrundbesitzes. Das Königtum schloß die Regierungsgewalt auswärtiger kirchlicher Stellen (des Papstes) aus, so daß (bis zu den Tagen Karls des Großen) die abendländische Kirche in Reichskirchen (Landeskirchen) sich auflöste, über welche der König in allen äußeren Dingen, insbesondere in Sachen der hohen Stellenbesetzung, eine weitgehende, rechtlich nicht begrenzte (amtsrechtliche) Befehlsgewalt besaß. Das grundherrschaftliche Eigenkirchenwesen andererseits, dessen volle Bedeutung bekanntlich erst durch die ausgezeichneten Arbeiten von Stutz herausgestellt worden ist, erschütterte die Diözesanverfassung und drohte, den Bischöfen die Gewalt über den niederen Klerus und damit die ganze Kirchengewalt zu entreißen. Seit dem 10. Jahrhundert greift das Eigenkirchenrecht auch auf die hohen Kirchenämter über. Der deutsche König behandelt die Reichskirchen als seine Eigenkirchen. Die Laieninvestitur beherrschte die gesamte Stellenbesetzung. Das kirchliche Amt wird zu einem privatrechtlich zu vergebenden nutzbaren Gegenstande. Der Grundbesitz, das Eigentum am Kirchengebäude, schickte sich an, die ganze Kirchenverfassung zu verschlingen. Wahrlich, wie es scheint [4], eine Zeit dem Lehnwesen verwandten germanisch gestimmten Kirchenrechts!

Aber auch diese germanischen Bildungen haben nur die Hand-

---

[3] Vgl. die treffliche Schrift von H. v. Schubert, Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs, 1912. Dort ist wahrscheinlich gemacht, daß das Staatskirchenrecht (Stellung des Königtums) und das Eigenkirchenrecht (Stellung des Grundherrn) der arianischen Reiche grundlegend, jedenfalls fördernd für die gleiche Entwicklung im fränkischen Reich gewirkt hat: schon unter Chlodwig (nicht erst, wie Stutz annimmt, im 8. Jahrhundert) setzt „germanisches Kirchenrecht“ auch im fränkischen Reich sich durch.

[4] In Anschluß an Stutz vertritt auch H. v. Schubert die Idee vom germanischen Kirchenrecht, die er a. a. O. S. 190 dahin umbildet: „Der Arianismus (in den arianischen Germanenreichen) ist die akute Germanisierung, der die chronische der abendländischen Gesamtkirche gefolgt ist“. Ja, v. Schubert ist der Ansicht, daß wie einst eine Hellenisierung, so jetzt mit dem germanischen Kirchenrecht eine „Germanisierung des Christentums“ sich durchgesetzt habe. Aber im germanischen Königsrecht und Eigenkirchenrecht war doch nicht einmal ein Ansatz zu einer religiösen Idee enthalten, die auf den Inhalt des Christentums einzuwirken imstande gewesen wäre.

habung der kirchlichen Ordnung vergewaltigt; in das Wesen der Kirchenverfassung sind sie nicht vorgedrungen. Mochte der König durch seine Investitur die Person des Bischofs bestimmen, um den Bischof der Verfassung und der Politik des Reiches einzugliedern, der Inhalt des Bischofsamts und die Bischofsgewalt, das geistliche Verhältnis des Bischofs zu den anderen kirchlichen Machtstellen (Metropolit, Papst), das innerkirchliche Wesen der gesamten Ämterfolge blieb trotzdem unverändert dasselbe. Mochte der Grundherr in seiner Eigenkirche den Priester einsetzen, das Priestertum behauptete sich als das, was es war. In Laienhänden war die Investitur, aber in den Händen der Kirche blieb die geistliche Handlung der Ordination. Die gesamte innerkirchliche Ordnung aber wurzelte von den ersten Tagen her durch die ganze „römische" und „germanische" Zeit hindurch unverändert bis in die Mitte des 12. Jahrhunderts (Gratian und Roland) in dem Recht des Sakraments der Ordination[5], von dem niemand behaupten wird, daß es auf römischem oder germanischem Recht „aufgebaut", daß es „römisches" Kirchenrecht gewesen wäre.

Wie das Römische in der Zeit des römischen Reichs, so hat auch das Germanische in den Germanenreichen lediglich das Äußerliche am Kirchentum ergriffen. Nur aus diesem Grunde war es möglich, daß die Kirche am Ausgang des 11. Jahrhunderts siegreich gegen das Eigenkirchenrecht sich erhob. Ende des 12. Jahrhunderts war der Kampf entschieden. Einige Reste des Eigenkirchenrechts, die aber im Sinn der Kirche umgedeutet wurden, behaupteten sich: Patronatsrecht, Pfarrsystem. Im übrigen verschwand das Eigenkirchenrecht, als wenn es niemals dagewesen wäre. Von den Gedanken, die es mit sich führte, hat sich nichts erhalten: sie hatten niemals auf den Kern des Kirchenrechts gewirkt.

Wie kein römisches, so hat es kein germanisches Kirchenrecht gegeben. Das Kirchenrecht entsprang dem Christentum, und das Christentum ist zwar katholisiert (und in gewissem Grade hellenisiert), aber nicht romanisiert noch germanisiert worden. Das ganze altkatholische Jahrtausend vom 2. bis in das 12. Jahrhundert bietet das Bild einer innerlich einheitlichen, stets durch die gleichen religiösen Gedanken beherrschten Entwicklungsstufe des Kirchenrechts — trotz der Wechselfälle, welche der Kirche im römischen Reich, in den Germanenreichen widerfuhren. Römisches Kaisertum, germanisches Königtum, Eigenkirchenwesen traten als Belastung, nicht als Kräfte innerer Fortbildung auf. Was den Geist des Kirchenrechts in all dieser

[5] Vgl. oben S. 80 ff. und unten § 27.

Zeit bestimmte, war nicht das römische noch das germanische Recht, sondern ganz allein die durch das Mittel des kanonischen Rechts sich durchsetzende religiöse Idee.

So ist es denn auch unzutreffend, wenn Stutz die Zeit des Hochmittelalters (seit 1200) als die Zeit des „kanonischen Rechts" von der älteren Epoche unterscheidet. War doch das kanonische Recht bereits in den voraufgehenden Jahrhunderten die führende Macht des Kirchenrechts gewesen! Nach Stutz wäre das kanonische Recht erst seit 1200 endlich zur inneren Freiheit gegenüber dem weltlichen Recht gelangt. Das Gegenteil dürfte mit mehr Recht behauptet werden können. Das Eigentümliche der Entwicklung seit dem Ausgang des 12. Jahrhunderts ist vielmehr, daß das echtkanonische (altkanonische) religiös gedachte Kirchenrecht unterging, daß gerade jetzt weltliches Recht, und zwar römisches, naturrechtlich fortgebildetes Körperschaftsrecht in das Herz des Kirchenrechts eindrang, um ein weltliche Art in sich aufnehmendes neukanonisches (neukatholisches) Recht hervorzubringen: das noch heute in Kraft stehende römisch-katholische Kirchenrecht. In der Zeit, in welche Stutz die Befreiung des kanonischen Rechts von dem „überragenden" Einfluß weltlichen Rechts setzt, ist in Wahrheit die Unterwerfung des kanonischen Rechts unter weltliche Rechtsgedanken eingetreten.

Nicht der Gegensatz von römisch, germanisch, kanonisch, sondern allein der Gegensatz von altkatholischem (reinreligiösem) und neukatholischem (politisiertem) kanonischem Recht beherrscht die Geschichte des katholischen Kirchenrechts. Die von Stutz gegebene, von der herrschenden Lehre mit Zustimmung aufgenommene Periodisierung der „kirchlichen Rechtsgeschichte" haftet an zufälligen, in sich zusammenhanglosen Äußerlichkeiten (Römerherrschaft, Germanenherrschaft, Papstherrschaft), in denen nichts von den inneren Notwendigkeiten der Entwicklung, nichts von den Grundgedanken des Kirchenrechts und ihren Wandlungen zum Ausdruck kommt.

Der letzte Grund für die bisher übliche, wenig ergiebige Behandlung der Kirchenrechtsgeschichte liegt in dem Mangel der richtigen Stellungnahme zum Urchristentum.

Auch auf dem Gebiet der urchristlichen kirchlichen Ordnung arbeitet die überlieferte Lehre mit den äußerlich hervortretenden Einzelheiten. Es fehlt ihr an einem aus den Quellen gewonnenen Grundgedanken, dem diese Einzelheiten kraft innerer Notwendigkeit sich untergeordnet hätten. Daher die Willkür, mit der man das, was an Nachrichten da war, zu einem leidlichen Ganzen zusammensetzte. Die

Quellen zur ältesten Verfassungsgeschichte, sagte Loofs [6], „gleichen einem Kaleidoskop, das man so und anders schütteln kann". Natürlich, so lange man nicht von dem Kirchenbegriff der Urzeit ausging, arbeitete man mit dem Kaleidoskop, d. h. ohne jeden Erfolg. Man hatte nur die Teile, nicht das geistige Band. Allein der Kirchenbegriff befreit vom Kaleidoskopverfahren. Er weist jedem Quellenzeugnis sofort einen bestimmten Sinn und seinen bestimmten Platz an. Man hat das Ganze und damit alle seine Teile. Aber nach dem Kirchenbegriff der Urzeit fragte niemand. Man hielt sich an die (vermeintliche) „Gemeindeverfassung" und die Namen ihrer (angeblichen) „Kollegien" (Presbyterkollegium, Episkopenkollegium) und „Verwaltungsbeamten" (Episkopen, Diakonen). Der eine deutete so, der andere anders [7]. Das Prinzip, welches man stillschweigend dabei voraussetzte, war, daß es sich in der urchristlichen Kirchenverfassung um körperschaftlich (religionsgesellschaftlich, vereinsmäßig) verfaßte Ortsgemeinden im Stil der Aufklärung gehandelt habe. Aber mit diesem Prinzip war nichts anzufangen. Es versagte vollends, wenn die Umbildung der urchristlichen in katholische Verfassung erklärt werden sollte. Wie kam es, daß aus dem (vermeintlichen) „Bischofskollegium" ein einzelner („mon-

---

[6] In seiner Abhandlung über die urchristliche Gemeindeverfassung in Studien und Kritiken, 1890, S. 637.

[7] Dieser älteren Methode folgt noch H. Lietzmann in seiner Abhandlung Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte, in der Zeitschr. f. wiss. Theologie, Jahrg. 55, 1913, S. 97 ff. — Harnack in seiner ausgezeichneten Ausgabe und Erläuterung der Apostellehre (Texte und Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Lit., Bd. 2, 1884) ist, in Anschluß an die Didache, der Erste gewesen, der (S. 88 ff.) auf den Begriff der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ und die Apostel, Propheten, Lehrer als die Organe dieser Ekklesia (der gesamten Christenheit auf Erden) hingewiesen hat. Aber auch Harnack ist dabei geblieben, die Entwicklung der Kirchenverfassung nicht auf diese Ekklesia und ihre charismatische Organisation, sondern auf die (vermeintliche) körperschaftliche Ortsgemeindeverfassung mit „Presbyterkollegium" und „Verwaltungsbeamten" (Bischöfen, Diakonen) zu gründen. Er hat die Lehre von der „doppelten Organisation" (vgl. Wesen u. Urspr. d. Katholizismus). Vielleicht darf ich bemerken, daß ich auf Grund der neutestamentlichen Schriften und des dort gegebenen Begriffs der Ekklesia die Stellung der Apostel und insbesondere der Propheten als der Häupter und Führer der urchristlichen Ekklesia bereits im Manuskript ausgearbeitet hatte, als die Didache bekannt wurde. Die Didache und die Ausführungen Harnacks brachten dann weitere Bestätigung und Klärung dessen, was bereits auf Grund des Begriffs der Ekklesia (und der Paulusbriefe) durch „Konstruktion" gefunden war, — eine Tatsache, welche bestätigen dürfte, daß mit dem Begriff der Ekklesia der richtige Ausgangspunkt für die Erfassung der urchristlichen Ordnung und damit auch der gesamten folgenden Entwicklung gefunden war.

archischer") Bischof wurde? Niemand wußte es [8]. Wie kam es gar, daß solche anscheinend ganz äußerliche Änderung aus dem „Gemeindevorstand" im Sinne der Aufklärung einen Hierarchen im Sinne des Katholizismus machte? Keine Antwort.

Bei so beschaffener Sachlage war es kein Wunder, daß die urchristliche Ordnung für die Gesamtverfassung der Entwicklung außer Ansatz blieb. In unseren Darstellungen der Kirchenrechtsgeschichte erscheint zwar die urchristliche „Gemeindeverfassung" im Anfang, aber nur um sodann für immer und vollständig aus den Augen des Lesers zu verschwinden. Für den Aufbau des Ganzen war das Urchristentum nicht da. Um so mehr erschien es als unnötig, für die Kirchenrechtswissenschaft eine selbständige Auffassung des Urchristentums und der nächstfolgenden Zeit (bis zu den Tagen des „römischen Kirchenrechts") aus den Quellen zu gewinnen. Man wiederholte lediglich, was theologische Forscher gegeben hatten, obgleich für die Theologie naturgemäß das Kirchenrechtliche durchaus im Hintergrunde steht.

---

[8] Das ist die Meinung auch von H. Lietzmann a. a. O. S. 148: „eine alles erklärende mechanische oder organische Entwicklungshypothese für den monarchischen Episkopat kann nie gefunden werden, aus dem trivialen Grunde, weil der Übergang von der kollegialen zur monarchischen Spitze immer ein Sprung ist". Richtiger würde es heißen: die herrschende (auch von Lietzmann vertretene) Auffassung der urchristlichen Ordnung als religionsgesellschaftliche Gemeindeverfassung mit „kollegialer Spitze" (Gemeindeausschuß, Bischofskollegium, Ältestenkollegium) macht jede Erklärung der Entstehung des Einzelepiskopats unmöglich. Wie soll sich ein Kollegium in einen Einzelnen verwandeln?! Das hat schon der alte Hieronymus nicht gewußt. Daß die „kollegiale Spitze" lediglich der Phantasie angehört, wird nicht gesehen. Nirgends begegnet in den Quellen ein Bischofs**kollegium**, nirgends ein regierendes Ältesten**kollegium**, nirgends eine geschlossene Ortsgemeinde (sie ward erst durch den Einzelepiskopat geschaffen, vgl. die Ignatiusbriefe). Nirgends hat es sich bei Ausbildung des monarchischen Episkopats um Regiment, Verwaltung gehandelt. Es handelte sich ausschließlich um die Eucharistie: im Sakrament lag der Urquell der Verfassung. Immer aber leitete **einer**, also wenn kein Apostel, Prophet, Lehrer da war, **ein** Bischof die Eucharistie. Sobald der Grundsatz des Klemensbriefes durchdrang, daß bei Lebzeiten der bestellten Bischöfe **kein** Anderer mit dem Bischofsamt (d. h. mit der Leitung der Eucharistie) zu betrauen sei, ergab sich von selbst, daß ein neuer Bischof erst gewählt werden konnte, wenn **kein** Bischof mehr da war, sowie daß der neu gewählte Bischof jede weitere Bischofswahl **ausschloß**. Der 1. Timotheusbrief (3,1) stellt noch das „Begehren des Bischofsamtes" schlechtweg frei. Das ist seit etwa 100 in Rom und durch den römischen Einfluß in der gesamten Christenheit beseitigt worden. Niemand darf das Bischofsamts „begehren", wenn bereits ein Bischof da ist. Damit war der monarchische Episkopat, d. h. das **Alleinrecht** eines Einzigen auf die Leitung der **Eucharistie**, als **göttliche** Ordnung gegeben. Die ganze Zukunft lag darin. Das Christentum war katholisch geworden.

Diese Vernachlässigung der ältesten Entwicklungsstufe hat sich in unserer Kirchenrechtswissenschaft schwer gerächt.

Indem man die ersten drei Jahrhunderte von dem Gebiet der eigentlichen kanonistischen Arbeit ausschloß, folgte die protestantische Kirchenrechtswissenschaft dem Vorbild der katholischen Gelehrten, die vor dem näheren Studium der ersten Jahrhunderte eine nur zu wohl begründete Scheu haben und sich deshalb in ihren Forschungen von diesen unter den Geschützen des katholischen Dogmas liegenden Gebieten möglichst ferne zu halten pflegen. Die protestantische Forschung machte es geradeso, zumal sie um der „Objektivität" und der „juristischen Methode" willen von dem Gegensatz zwischen Katholizismus und urchristlich-religiösem Wesen möglichst wenig handeln und wissen wollte. Sie setzte sich damit außerstand, sich in genügendem Maße von den katholischen Voraussetzungen der schon seit Jahrhunderten dem kanonischen Recht gewidmeten katholischen Forscherarbeit zu befreien. Auch der Hinweis auf „römisches" und „germanisches" Kirchenrecht vermag hier nichts zu leisten. Auf die innere Entwicklung der „kirchlichen Prinzipien" kommt es an, und in diesem für die Gesamtauffassung der katholischen Kirchenrechtsgeschichte allein maßgebenden Stück ist noch heute unsere protestantische Kirchenrechtswissenschaft (auch das gewaltige Werk von Hinschius) in sehr weitgehendem Maße von den katholischen Kanonisten und ihren oft genug großartige Gelehrsamkeit bekundenden Werken abhängig. Nur dadurch ist es zu erklären, daß die altkatholische Stufe des katholischen Kirchenrechts bis jetzt überhaupt noch nicht wahrgenommen worden ist. Man spricht wohl von der „altkatholischen Kirche" des 2. und 3. Jahrhunderts, aber ohne in das Wesen ihrer kirchenrechtlichen Bildungen einzudringen (es ist die Zeit, in welcher man die Gesamtkirche als rechtliche Größe durch eine „Konföderation", einen „Bund der Bischofskirchen" entstehen läßt). Die Tatsache, daß das gesamte Kirchenrecht bis gegen das Ende des 12. Jahrhunderts, also ein Jahrtausend lang altkatholisch war, durch bestimmte religiöse Eigenart sich im Wesen von dem gesamten späteren (neukatholischen) Kirchenrecht unterscheidend, ist für unsere protestantische Kirchenrechtswissenschaft so wenig vorhanden wie für die katholische. Die katholischen Gelehrten haben natürlich vorausgesetzt und müssen voraussetzen, daß der Katholizismus und sein Kirchenrecht stets des gleichen Wesens war, heute wie dereinst, wenngleich im einzelnen sich das oder jenes ändern mochte. Die protestantische Forschung hat sich einfach angeschlossen. Warum? Weil sie, ebenso wie die Katholiken, von dem heutigen katholischen Kirchenrecht ausging und gleichfalls nach

dem Grundsatz arbeitete: wie es heute ist, so war es immer [9]. Der Ausgangspunkt muß vom Urchristentum genommen werden. In demselben Augenblick erscheint das Kirchenrecht bis gegen das Ende des 12. Jahrhunderts in seinen entscheidenden Leitsätzen als die unmittelbare Fortentwicklung, ja Forterhaltung urchristlicher Grundgedanken, bis dann seit 1200 die Papstgewalt mit ihrem neukatholischen Kirchenrecht auftritt, um alles Urchristliche aus dem Katholizismus auszurotten. Nur dies neukatholische Kirchenrecht ist unseren Gelehrten, den protestantischen wie den katholischen, bekannt. Von dem durch ein ganzes Jahrtausend in Kraft gewesenen altkatholischen Kirchenrecht hat noch niemand einen Ton vernommen.

Was würde man zu einer Geschichte des Christentums sagen, die für den Aufbau der Entwickelung das Urchristentum außer Ansatz ließe? Die Geschichte des Kirchenrechts aber wird allgemein nicht aus den Ideen des Urchristentums, sondern aus den Gedanken der Aufklärung abgeleitet! In Wirklichkeit hört die Kirchenrechtsgeschichte mit der Aufklärung auf. In unseren Darstellungen nimmt sie mit der Aufklärung ihren Anfang! Wenn man die urchristlichen Grundlagen nicht sieht, kann der ganze Bau der Kirchenrechtsgeschichte nicht gesehen werden.

So gewiß das Urchristentum Quell und Voraussetzung alles späteren Christentums, ebenso gewiß sind die urchristlichen Ideen Quell und Voraussetzung alles späteren Kirchenrechts. Die Kirchenrechtsgeschichte hat den Vorzug, daß sie von ihren ersten Anfängen an im vollen Lichte der Geschichte sich bewegt. Hier kann man alle rechtlichen Bildungen von ihrer Wurzel an bis zur Gegenwart verfolgen. Sobald man einen festen Stand auf dem Boden des Urchristentums gewonnen hat, aber nur unter dieser Voraussetzung, öffnet sich von selber der Durchblick durch die weiten Hallen der Jahrhunderte: das mächtige Kunstwerk der Geschichte des Kirchenrechts wird sichtbar. Vom Urchristentum aus ergibt sich der geistige Zusammenhang, der alles Folgende zu einem einheitlichen großen Ganzen verbindet. Das Verständnis des Urchristentums schließt das Verständnis der Kirchengeschichte in sich.

So erscheint es als die vornehmste Aufgabe der protestantischen Kirchenrechtswissenschaft, den Bann der katholischen Kanonistik zu brechen und von der richtigen Erfassung des Urchristentums aus die führenden Linien der Kirchenrechtsgeschichte zu gewinnen.

---

[9] So wird z. B. auch von den protestantischen Gelehrten Episkopat und Synode der altkatholischen Zeit im Sinn des Neukatholizismus aufgefaßt, vgl. oben S. 69 Anm. 11.

Damit ist noch ein anderes gesagt.

Der innere Zusammenhang der Kirchenrechtsentwicklung mit den Ideen des Urchristentums bedeutet zugleich, daß das Kirchenrecht nicht, wie die herrschende Meinung annimmt [10], aus der Umwelt, sondern aus dem Inhalt des christlichen Lebens hervorgegangen ist. Das Kirchenrecht hat nicht in dem Judentum (so die frühere protestantische Auffassung), noch in dem Heidentum (das ist heute die Lieblingsmeinung der protestantischen Gelehrten), sondern (darin hat der Katholizismus recht) allein in der christlichen Religion seine Wurzel. Das Kirchenrecht ist ein Erzeugnis des Christentums, die Entwicklung des Kirchenrechts Ausdruck der Entwicklung des Christentums. Dieser — eigentlich selbstverständliche — Satz ist es, dessen Nichtachtung das Wesen der „juristischen Methode" ausmacht, durch welche die herrschende Lehre das Verständnis der Geschichte des Kirchenrechts sich selbst verschließt. Nur auf Grund des religiösen Verständnisses kann das juristische Verständnis des Kirchenrechts gewonnen werden. Das gilt für die Bearbeitung des vergangenen, das gilt geradeso für die Behandlung des heutigen neuzeitlichen Kirchenrechts.

Damit ist die Aufgabe der kirchenrechtsgeschichtlichen Darstellung bezeichnet. Sie muß die Geschichte des Kirchenrechts als Erscheinungsform der Geschichte des Christentums zur Anschauung bringen. In der vielhundertjährigen kirchenrechtlichen Entwicklung muß die Umbildung des Urchristentums zu modernem Christentum, in den Wandlungen des Kirchenrechts die Emporentwicklung des Christentums erscheinen. So werden die treibenden Kräfte, so wird Sinn und Zweck der Kirchenrechtsgeschichte, so wird über all den Einzelheiten das Voranschreiten des religiösen Geistes der christlichen Menschheit sich offenbaren.

---

[10] Vgl. die Lehre vom „römischen" und „germanischen" Kirchenrecht. Dem entsprechend auch die Theologen, vgl. z. B. Harnack in Hinnebergs Kultur der Gegenwart, Gesch. d. christl. Religion, 2. Aufl., 1909, S. 140: Eine rechtliche Gemeindeverfassung setzte sich durch, „deren Ordnungen in vielen Stücken mit den Ordnungen der Stadtverwaltungen, in anderen mit den Ordnungen der Philosophenschulen übereinstimmten"; die Entwicklung bestand darin, daß „die Anpassung an die bürgerlichen und staatlichen Ordnungen weiter um sich griff". Vgl. auch die oben § 9 Anm. 4 mitgeteilten Äußerungen Harnacks. Von den religiösen Kräften, welche das Kirchenrecht erzeugten und der Bischofsverfassung ihre ungeheure Macht gaben (wie hätte eine Kopie weltlicher Verfassung das leisten können!), ist auch bei diesem genialen Theologen mit keinem Wort die Rede.

§ 15.

Allgemeine Gesichtspunkte.

Das Kirchenrecht beruht auf einem bestimmten Verständnis vom Wesen der um Wort und Sakrament sich sammelnden christlichen Gemeinschaft (oben S. 1). Das Kirchenrecht bringt damit zugleich ein bestimmtes Verständnis vom Wesen des Christentums zum Ausdruck. Mit der Anwendung dieses Verständnisses ändert sich das Wesen des Kirchenrechts.

Die christlich religiöse Gemeinschaft kann unter dem religiösen Gesichtspunkt beurteilt werden: als Lebensäußerung der Christenheit auf Erden. Dann muß der Inhalt des Kirchenrechts dem Wesen der Christenheit entsprechen. Das Kirchenrecht dient, die Christenheit beim rechten Christentum zu erhalten. Es „beschirmt" die Christenheit [1]. Für solches Kirchenrecht ist Wort Gottes, Evangelium eine auch innerhalb des Rechtsgebiets wirksame Größe. Das rechte Wort Gottes, das rechte Sakrament soll durch das Kirchenrecht erhalten, geschützt werden. Aus dem Heilsbedürfnis, nicht aus dem bloßen Ordnungsbedürfnis entspringt das Kirchenrecht.

Solches Christenheits-Kirchenrecht hat einen von der Rechtsordnung anerkannten religiösen Grund und Wert. Es ist christliches, den Inhalt des Christentums wiedergebendes und verwirklichendes Kirchenrecht. Es besteht und muß bestehen um Gottes (Christi) willen. Sein Inhalt dient der gottgegebenen Wahrheit und ist gebunden an die gottgegebene Wahrheit. Seine Hervorbringung und seine Handhabung ist Gottesdienst.

Christenheits-Kirchenrecht (christliches Kirchenrecht) ist echtes Kirchenrecht. Als Christenheitsrecht ist das Kirchenrecht aufgekommen. Bis in das 17. Jahrhundert war das Wort Kirche nur ein anderer Ausdruck für Christenheit, Kirchenrecht also wörtlich Christenheitsrecht. Die Christenheit hieß Kirche, sofern sie das Leben der Kirche im religiösen Sinn, die Ekklesia, die Kirche Christi, in sich trägt. Kirchenrecht (Jus ecclesiasticum) bedeutet demnach wörtlich Recht für die Christenheit im Dienst des Lebens der Kirche Christi. Bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts hat das Wort Kirchenrecht nur diesen religiös gerichteten Sinn gehabt.

Echtes Kirchenrecht (Kirchenrecht im geschichtlichen Sinn des Wortes) ist um der Kirche Christi willen geltendes

---

[1] Sachsensp. I, 1: Tvei svert lit got in ertrike to bescermene de Kristenheit.

Kirchenrecht. Es gilt, es dient der religiösen Wahrheit, dem rechten Christentum der Christenheit.

Solches Christenheits-Kirchenrecht kann aber doppelter Art sein.

Es kann die Christenheit (in ihrem religiösen Gemeinleben) nehmen als geistliche Größe, als die unmittelbare Darstellung der Kirche Christi, so daß die Kirche im religiösen Sinn mit der sichtbaren Christenheit zusammenfällt. Dann muß das Christenheitsrecht geistliches Recht sein. Es ergibt sich das katholische Kirchenrecht: einerseits das altkatholische, welches für die Christenheit als das geistliche Volk Gottes (Christi), andererseits das neukatholische, welches für die Christenheit als die geistliche Körperschaft Gottes (Christi) gilt. Geistliches Kirchenrecht stammt aus dem Geist Gottes. Es bindet vor Gott. Es bindet unmittelbar das religiöse Leben der Christenheit.

Das war es, wogegen die Reformation sich auflehnte. Immer noch blieb das Kirchenrecht Christenrecht. Aber die sichtbare Christenheit ist nicht mehr die Kirche Christi selbst, sondern nur noch ihr irdisches Kleid. Recht für die sichtbare Christenheit ist nicht mehr unmittelbar Recht für das religiöse Leben der Christenheit. Es gilt und dient noch immer der Kirche Christi, aber nur mittelbar, sofern es die weltlichen (sichtbar hervortretenden) Äußerungen des religiösen Lebens der Christenheit regelt. Es ist noch immer echtes Kirchenrecht, aber nur weltliches Kirchenrecht. Es bindet nur mittelbar (durch Vorschriften über weltliche Geltendmachung des Christentums) das religiöse Leben der Christenheit.

Seit dem Ausgang des 17. Jahrhunderts ist die Idee der Christenheit als die Trägerin aller Rechtsordnung verschwunden. Auch die Gemeinschaft christlich-religiösen Lebens tritt unter einen weltlichen Gesichtspunkt. Im 18. Jahrhundert setzt die Umbildung mit der Toleranzidee ein, im 19. vollendet sie sich durch den paritätischen Staat.

Die Wort- und Sakramentsverwaltung wird für das Recht aus einer Lebensäußerung der Christenheit zu einer Lebensäußerung der Staatsbürger. Die auf christlichen Gottesdienst gerichtete Gemeinschaft erscheint von Rechts wegen als eine Gruppe des Staatsvolkes, die in dem gleichen christlichen Bekenntnis übereinkommt. Die Bekenntniskirche hat von Rechts wegen ihr Bekenntnis, aber nicht das Wort Gottes. Wort Gottes und Evangelium sind innerhalb des öffentlichen Rechts nicht mehr vorhanden. Das auf das gottesdienstliche Gemeinleben der Staatsangehörigen bezügliche Recht hat mit der Frage des rechten Wortes und des rechten Sakraments nichts zu tun. Das „Kirchenrecht“ dient nicht mehr der Kirche

Christi, sondern dem Staat. Es besteht nicht mehr um des Heilsbedürfnisses der Christenheit, sondern um der öffentlichen Ordnung willen. Es hat nicht mehr einen religiösen, sondern einen politischen Grund und Wert. Es dient nicht mehr dem Christentum, sondern den Bekennern als Gliedern des staatlichen, auch die Kirchengemeinschaft erzeugenden Verbandes.

Das Wesen des Kirchenrechts ist damit von Grund aus verändert. Es gibt für die Rechtsordnung keine Kirche im überlieferten Sinn mehr: die Christenheit als die Trägerin des Lebens der Kirche Christi ist für das Recht nicht mehr da. An die Stelle der Kirche ist die staatlich anerkannte Religionsgesellschaft der Aufklärung getreten.

Die ganze Welt des Rechts, auch die Welt des Kirchenrechts ist entchristlicht. Wie der christliche Staat, so ist die christliche Kirche für das Rechtsgebiet untergegangen. Aus christlichem Kirchenrecht ist staatliches Religionsgesellschaftsrecht geworden.

Auf diesen Sätzen beruht das heute geltende Kirchenrecht. Es führt gleichfalls den Namen „Kirchenrecht". Aber es ist kein echtes Kirchenrecht, kein Kirchenrecht im geschichtlichen Sinne des Wortes. Es hat von Rechts wegen mit der Kirche Christi nichts zu tun. Das staatliche Religionsgesellschaftsrecht kann gerade so gut „Kirchenrecht" für eine jüdische oder sonstige Religionsgesellschaft sein.

In diesen Entwicklungsstufen hat die Kirchenrechtsgeschichte sich vollzogen: geistliches Kirchenrecht (altkatholisches, neukatholisches), weltliches Kirchenrecht (altprotestantisches, insbesondere altlutherisches Kirchenrecht), staatliches Religionsgesellschaftsrecht (dies das „Kirchenrecht" der Gegenwart, welches sachlich kein Kirchenrecht mehr ist). Jede Entwicklungsstufe des Kirchenrechts hat einen anderen Kirchenbegriff und ist darum ganz anderer Art. Es gibt nicht einerlei, sondern dreierlei Kirchenrecht, jedes in seinen Grundgedanken und darum auch in allen seinen Einzelsätzen den anderen Kirchenrechtssystemen entgegengesetzt. Es gibt keinen „allgemeinen Teil", in welchem die gemeinsamen Grundbegriffe alles „Kirchenrechts" zusammengefaßt werden könnten. Es gibt keinen naturrechtlichen Kirchenbegriff und darum keine naturrechtlichen Grundsätze des Kirchenrechts. Je nach der Entwicklungsstufe des Christentums bestimmt sich die Entwicklungsstufe, Wesen, Grundbegriffe, Inhalt des gesamten Kirchenrechts verschieden. Die drei Kirchenrechts-

systeme sind nacheinander in der Geschichte aufgetreten. Sie bringen die Entwicklung des Christentums kirchenrechtlich zum Ausdruck. Die religiöse Idee, durch welche das eine System von dem anderen sich unterscheidet und zugleich das eine System das andere überwindet, wird aus der folgenden Darstellung hervorgehen. Zugleich wird damit das Werturteil der Geschichte und der innere Zusammenhang klar werden, welcher die Kirchenrechtsentwicklung trotz der in ihr auftretenden Gegensätze zu innerer Einheit verbindet.

Erster Abschnitt.

Das geistliche Kirchenrecht des Katholizismus.

§ 16.

Urchristliche Grundlagen.

Mit dem Worte Kirche verbinden wir heute die Vorstellung eines körperschaftlich verfaßten Verbandes, eines rechtlichen, politischen, für die Welt eingerichteten, auf die Welt wirkenden Gemeinwesens. Auf diese Vorstellung der Gegenwart wird von der herrschenden Lehre die ganze Kirchenrechtsgeschichte gegründet. Von dieser Vorstellung aber gilt es sich gänzlich frei zu machen, wenn man die Kirchenrechtsgeschichte verstehen will.

Die Kirche (Ekklesia) des Urchristentums ist nichts Rechtliches, nichts Politisches, nichts Weltliches. Sie ist die sichtbare Christenheit, aber als rein religiöse Größe, als das Volk Gottes, als das vor und mit Gott versammelte, das vor und mit Gott lebende Volk. Die Ekklesia des Urchristentums ist die sichtbare Christenheit als die Kirche im religiösen Sinn des Wortes. Sie ist die Kirche Christi, der Leib Christi auf Erden.

Was von der Kirche im religiösen Sinn (im Lehrsinn, im Sinn des christlichen Glaubens) gilt, das gilt dem Urchristentum von der sichtbaren Christenheit.

Kirchenrecht, rechtliche Ordnung der sichtbaren Christenheit, würde dem Urchristentum rechtliche Ordnung der Kirche im religiösen Sinn, also Rechtsordnung im Dienst des wahren Christentums bedeuten. Darum ist Kirchenrecht für das Urchristentum unmöglich.

Göttliches Kirchenrecht für die sichtbare Christenheit würde die Kirche Christi (die Christenheit als die Trägerin des Geistes Christi) zu einer Gesetzeskirche (zu einem gesetzlich regierten Volk), das Christentum zu einer Gesetzesreligion machen: das Leben der Christenheit mit Gott wäre religiös an eine bestimmte äußere Ordnung gebunden.

Aber das Christentum ist keine Gesetzesreligion, sondern reine Gesinnungsreligion (Glaubensreligion). Kraft *dieser* Tatsache ist es die absolute Religion, alle anderen Religionen überbietend, selbst unüberbietbar. Christus gab seiner Kirche (seinem Volk) den Geist des Lebens: die Gewißheit der Gotteskindschaft, welche die Gewißheit der Sündenvergebung in sich schließt, aber kein Kultgesetz, kein äußeres Gesetz. Das Evangelium ist die frohe Botschaft von der Rechtfertigung *allein durch den Glauben*, durch die Hingabe an Gott, durch das Vertrauen auf den in Christo offenbar gewordenen Gott. Darum ist dem Urchristentum göttliches Kirchenrecht *wider* das Evangelium.

Aber auch menschliches Kirchenrecht ist dem Urchristentum ein Widerspruch in sich selbst. Menschliches Kirchenrecht für die sichtbare Christenheit wäre *menschlich bindende* Ordnung, um dem Leben der Kirche Christi zu *helfen*, daß es das rechte Leben sei. Die Kirche Christi aber gehorcht keinem Menschengesetz, noch kann ihr durch Menschengesetz geholfen werden. Ihre Macht ist das aus Gottes Geist entspringende Gotteswort, viel mächtiger als Menschenwort: durch die Seele gehend wie ein schneidiges Schwert, tröstend wie eine Mutter tröstet. Was menschlichen Rechtsschutzes bedarf, das ist Menschenwort, *kein* Gotteswort. Auch menschliches Kirchenrecht ist *wider* das Evangelium.

Für die Kirche im *religiösen* Sinne gibt es kein göttliches und kein menschliches Kirchenrecht. Ihr Leben ist an keine äußere Ordnung religiös (göttlich) gebunden. Ihrem Leben (den „Interessen der Kirche Jesu Christi") kann durch keine äußere menschlichrechtliche Ordnung geholfen werden. Was aber von der Kirche im religiösen Sinne gilt, das gilt dem Urchristentum von der *sichtbaren Christenheit*.

Die Kirche im religiösen Sinn ist eine *überweltliche* Größe. Das ist das letztlich Entscheidende. Darum ist sie mit allem Recht unverworren. Gerade das ist der Gedanke des Urchristentums von der *sichtbaren* Christenheit. Die sichtbare Christenheit, die Ekklesia, ist eine „Fremdlingin" hier auf Erden [1]. Ihre Heimat ist in jener Welt. Sie lebt nur durch Gott, in Gott, mit Gott. *Weltliche Angelegenheiten hat sie nicht. Weltlicher Ordnung ist sie, wie nicht bedürftig, so nicht fähig.*

Diese Idee des Urchristentums ist es, welche die herrschende Lehre

[1] Vgl. die berühmte Adresse des ersten Klemensbriefs: ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ Κόρινθον. Dieser Text ist natürlich längst bekannt; aber niemand zieht die aus seinem Inhalt sich ergebenden Schlußfolgerungen.

nicht wahrnimmt. Heute ist uns die sichtbare Christenheit eine weltliche Größe. Mithin muß auch das Christentum geradeso gedacht haben. Wie es heute ist, so war es immer! Schon die damalige Christenheit hatte notwendig weltliche Interessen! So sagt man. Es mußte doch irgendwie für die äußeren Angelegenheiten, auf alle Fälle für äußere Mittel gesorgt werden. Es gab doch von vornherein Kirchengut. Gewiß, das ist eine zweifellose Tatsache. Es gab ferner von vornherein Armen- und Krankenpflege. Das ist ebenso zweifellos. Es gab, also das ist die Schlußfolgerung — von vornherein Angelegenheiten von dieser Welt, welche „Administrativbeamte", „ökonomische Beamte", „technische Beamte", d. h. Beamte gleich sonstigen (weltlichen) Beamten, Verwaltung gleich sonstiger (weltlicher) Verwaltung, körperschaftliche Verfassung gleich sonstiger (weltlicher) Körperschaftsverfassung gebieterisch forderten. Für die weltlichen Angelegenheiten, für die „Administration" mußte schon die Urchristenheit sich weltlich „organisieren". Das erscheint als unerschütterliche Tatsache. Mochte die Gesamtchristenheit zunächst eine rein religiöse Größe bleiben, die durch wortbegabte Charismatiker (Apostel, Propheten, Lehrer) geistlich regiert ward, die Ortschristenheiten gingen zu körperschaftlicher Verfassung über [2]. Sie bildeten örtliche (zunächst vereinzelte, später durch „Kon-

---

[2] Das ist Harnacks berühmte und einflußreiche Lehre von der „doppelten Organisation". Ihr folgt noch in jüngster Zeit H. Lietzmann, Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte (Zeitschr. f. wiss. Theol., Bd. 55), 1913, S. 98 ff. Vgl. dazu Wesen u. Urspr. d. Kath., 2. Abdr., 1912, S. XXVI ff., 34 ff. — Harnack, Prolegomena zu der Lehre der zwölf Apostel (1884) S. 141: Episkopen und Diakonen (die den Gegensatz der charismatisch begabten Apostel, Propheten, Lehrer bilden) „sind zunächst Verwaltungsbeamte, näher die Ökonomen der Gemeinde"; S. 144: ihre Tätigkeit umfaßte „Armenpflege, Kultus, Korrespondenz, kurzum Ökonomie im weitesten Sinn des Wortes". Auch den Kultus (die Leitung der Eucharistie, des „Opfers", Διδ. XIV, 1!) hatte der Bischof als der „Ökonom" der Gemeinde (man erinnere sich an die Theorie von Hatch!). Vgl. auch Harnack in seiner Ausgabe der Apostellehre (1886) S. 57, 58 in der Anmerkung: ‚die Bischöfe und Diakonen sind in erster Reihe die Ökonomen der Gemeinde". In seiner jüngsten Schrift: Enstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung (1910) S. 44 hat Harnack den Ausdruck „Ökonomie" und „Ökonomen" nicht wiederholt. Aber die „Administrativbeamten" sind geblieben. Lietzmann a. a. O. S. 98, 99: den „charismatischen Ämtern" (der Apostel, Propheten, Lehrer) stehen die gewählten Episkopen und Diakonen gegenüber, sie „versehen die technisch-praktische Seite der Gemeindearbeit, vor allem Vermögensverwaltung und Armenpflege"; S. 115, 116: den „Vorstand" der „Gemeinde" bildete das „Kollegium der πρεσβύτεροι", ein „Gemeindeausschuß"; S. 132: die „Trennung der charismatischen und technischen Ämter" war auf die Dauer nicht durchführbar. — Daß alle diese Ideen von Gemeindeverfassung und Gemeindebeamten der Urzeit ohne jeden quellenmäßigen Beleg sind, hat in erschöpfender Weise dar-

föderation" verbundene) Gemeinden mit Gemeindeausschüssen, Gemeindeversammlungen, Gemeinde-Administrativbeamten. In den Quellen steht von allen diesen Dingen kein Wort. Aber das ist gleichgültig. Es konnte damals nicht anders sein als heute! Diese Überzeugung ist die einzige, aber sehr große Kraft der herrschenden Lehre.

Wer waren denn die „Administrativbeamten", „Ökonomen" der körperschaftlich verfaßten urchristlichen „Ortsgemeinden"? Angeblich die Episkopen und Diakonen der Urzeit. In den Quellen werden Episkopen und Diakonen mit den geistlich begabten Charismatikern (Aposteln, Propheten, Lehrern) in eine Linie gesetzt[3]. Aber das tut nichts. Es bleibt dabei: den geistlich von Gott begabten und Berufenen standen Episkopen und Diakonen als die weltlich von der „Gemeinde" berufenen (gewählten) „Administrativbeamten" gegenüber. Aber wunderbar, diese weltlichen Beamten erlangten dann doch eine Gewalt, als wenn sie Geistliche (Charismatiker) wären! Aus dem weltlichen Ökonomierat der Urzeit wurde der hierarchische Bischof, zuletzt der unfehlbare Papst. Allerdings, wie das alles möglich war, davon fehlt jede Vorstellung.

Hier muß ein Fehler im Ansatz sein. Die Entstehung des Katholizismus, der doch schon Ende des ersten Jahrhunderts aus dem Urchristentum hervorgeht, um das religiöse Leben der Christenheit dem hierarchischen Episkopat zu unterwerfen, wird zu einer völligen Unbegreiflichkeit. Schon diese Tatsache genügt für den Beweis, daß

---

getan O. Scheel, Zum urchristlichen Kirchen- und Verfassungsproblem (Theol. Studien und Kritiken 1912) S. 403 ff., 418 ff.; dazu O. Scheel, Die Kirche im Urchristentum (Religionsgeschichtliche Volksbücher, herausg. von Schiele, 4. Reihe, 20. Heft), 1912.

[3] Die klassische Schilderung der urchristlichen Kirchenverfassung steht bekanntlich 1. Kor. 12, 28 ff.: „Gott setzte in der Ekklesia zum ersten die Apostel, zum zweiten die Propheten, zum dritten die Lehrer"; dann folgen weitere Charismen, die für die von Gott gesetzte Gliederung der Ekklesia von Bedeutung sind, unter ihnen ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις, die von altersher (auch von Harnack in seiner Ausgabe der Apostellehre S. 57 und von Lietzmann S. 109) auf die Tätigkeit der Diakonen und Episkopen bezogen werden. Also auch die herrschende Lehre muß den Apostel Paulus dahin verstehen, daß Diakonen und Episkopen geradeso von Gott der Christenheit (Ekklesia) „gesetzte" Charismatiker sind wie Apostel, Propheten, Lehrer. Und doch sollen Episkopen und Diakonen nicht Charismatiker, sondern „technische" „Administrativbeamte" der „Ortsgemeinde" sein. Man behauptet also das Gegenteil von dem, was man selber in den Quellen liest. Vgl. ferner Eph. 4, 11: αὐτὸς (Gott) ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας (die Bischöfe) καὶ διδασκάλους. Hermas, Vis. III, 5, 1: οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι, vgl. oben Bd. 1 S. 170 Anm. 17.

die herrschende Lehre falsch ist. Aus weltlichem Körperschaftsrecht (Religionsgesellschaftsrecht) im Sinn der Aufklärung konnte niemals geistliches Kirchenrecht im Sinn des Katholizismus, aus weltlichen Administrativbeamten niemals der katholische priesterliche Bischof werden.

Es bedarf dann auch nur eines Blickes in die Quellen, um zu sehen, daß die herrschende Lehre von den weltlich-körperschaftlich verfaßten urchristlichen Ortsgemeinden auf bloßer Phantasie beruht. Trotz des Kirchenguts und der Armenpflege gab es urchristlich niemals weltliche Angelegenheiten der Kirche (Christenheit). Trotz der Christenversammlungen, trotz der Ältesten, der Episkopen und Diakonen gab es urchristlich niemals Gemeindeversammlungen, Gemeindeausschüsse, Gemeindebeamte für die „Administration".

Hätte es eine körperschaftliche Organisation der örtlich zusammengehörigen Christenheit (Ortsgemeinde) gegeben, so müßten irgendwo Organe einer solchen körperschaftlichen Verfassung sichtbar sein. Dem „Gemeindeprinzip" müßte doch wenigstens eine Gemeindeversammlung (Körperschaftsversammlung) entsprechen, eine von sonstigen Christenversammlungen als Gemeindeversammlung sich unterscheidende Versammlung mit körperschaftlicher Beschlußgewalt: etwa über die Bestellung von „Administrativbeamten", über Ausschluß eines Gemeindegliedes, über die Verwaltung von Kirchengut. Aber nichts von alledem.

Das Gegenteil ist der Fall. Es gab nur Ekklesien. Gerade dies gehört zu dem Allergewissesten in der ganzen Kirchengeschichte. Andere Christenversammlungen als Ekklesien kommen in den Quellen überhaupt nicht vor [4]. Ekklesien aber sind Versammlungen der Christenheit als des Volkes Gottes, d. h. als der Kirche im religiösen Sinn. Auch diese Tatsache gehört zu dem Unbestreitbarsten, was es gibt. Denn das Wort Ekklesia drückt nur den religiösen Begriff der Christenheit als des Volkes Gottes (Christi) aus. Die Christenversammlungen sind also stets und ausnahmslos religiöse Versammlungen, dem Leben mit Gott dienend, nicht irgend welchem Leben dieser Welt. In jeder Versammlung von Christen als solchen (als Christgläubigen) ist Christus, Gott, sind die himmlischen Heerscharen. Sollte Gott an einer Körperschaftsversammlung sich beteiligen? Keine Versammlung von Christen (als Christgläubigen)

[4] Die Christenversammlung kann natürlich auch bloß „Versammlung" genannt werden (Synagoge, Synode, Konzil), vgl. Jak. 2, 2, Hermas Mand. XI, 9, 14 und oben Bd. 1 S. 281 Anm. 70; aber wenn ihr Wesen ausgedrückt werden soll, heißt sie immer Ekklesia.

kann Vorstandsversammlung oder Gemeindeversammlung körperschaftlich-weltlicher Art sein, weil immer Gott (Christus) in ihrer Mitte ist. Wo Gott ist, da ist Gottes Volk (Ekklesia), niemals irgendwelches Körperschaftsvolk. Wo Christus, Gott ist, da ist immer Kirche Christi, Ekklesia.

Darum sind alle Versammlungen von Christgläubigen als solche (in Christi Namen) einandergleich. Es kommt nicht darauf an, wer und wie viele versammelt sind. In jeder Christenversammlung, seien es auch nur zwei oder drei, ist Christus. Jede Versammlung in Christi Namen ist Kirchenversammlung (ubi tres, ibi ecclesia), ist Darstellung nicht dieser Ortskirche (die religiös überhaupt kein Dasein hat), sondern der einen Kirche Christi, neben der es keine andere gibt. Die Christenheit auf Erden kann nicht an einem Ort beisammen sein. Sie versammelt sich in all den unzähligen Versammlungen hier und dort. Die Weltkirche, die eine Ekklesia, lebt in den vielen Ekklesien. Alle Einzelekklesien sind Versammlungen derselben Ekklesia, desselben Volkes Gottes, haben ihr Wesen als Ekklesia nur dadurch, daß in ihnen die allgemeine (katholische) Ekklesia — Christus mit seinem Volk — zur Darstellung gelangt. In jeder Christenversammlung, nicht bloß in der Vollversammlung der Ortschristenheit, lebt die allgemeine Ekklesia. Darum ist und heißt jede Christenversammlung, auch die von zwei oder drei, Ekklesia.

Die herrschende Lehre will unter der Ekklesia des neuen Testaments Gemeindeversammlungen verstehen. Sie muß daher voraussetzen, daß es in jeder Ortschristenheit nur eine vollberechtigte (die Gemeinde darstellende) Ekklesia gibt. Aber das Gegenteil steht so zweifellos wie nur möglich in den Quellen.

Gewiß hat es Hauptversammlungen gegeben, zu denen die Menge der Christen desselben Orts regelmäßig allsonntäglich zusammenkam. Aus der Entwicklung dieser Hauptversammlungen ist die katholische Kirchenverfassung hervorgegangen. Aber niemand war genötigt, gerade an dieser Hauptversammlung teilzunehmen. Es gab andere, „private" (so heißen sie bei Ignatius) Versammlungen in unbeschränkter Zahl. Auch diese anderen Versammlungen hatten zum Teil dauernden Bestand. So die Hausekklesien, die Versammlungen der Christen desselben Hauses, die wiederholt in den Quellen begegnen: Ignatius von Antiochien bezeugt noch im Anfang des zweiten Jahrhunderts, daß in den „privaten" Ekklesien „alles geschieht, was in die Ekklesia gehört", daß sie also nicht bloß Ekklesien heißen, sondern Ekklesien sind, und zwar von gleicher Macht und gleichen Wesens wie die Vollekklesia der ge-

samten Ortschristenheit (mit Bischof, Presbytern, Diakonen) [5]. Hausversammlungen sind aber doch nicht Gemeindeversammlungen und Hausgemeinden in oder neben den Ortsgemeinden sind überhaupt nicht vorstellbar. Das Rätselhafte wird denn auch als solches anerkannt. Aber man stellt es beiseite [6].

Alle Schwierigkeiten verschwinden, sobald das Wesen der Ekklesia, und zwar jeder Ekklesia als einer rein religiösen Versammlung erkannt ist. Religiös ist selbstverständlich nur erheblich, daß Christi Geist in der Versammlung ist. Wo Christus ist, da ist das wahre Christentum, die wahre Christenheit, die Kirche Christi. Wo der Geist Gottes ist, da ist das wahre Volk Gottes. Das religiöse Leben der Christenheit auf Erden, die Weltkirche, ist an keine Zahl, an nichts Äußerliches gebunden. Es wiederholt sich in jeder Versammlung von Christen in Christi Namen, gleichviel welche und wie viele Christen anwesend sind. Es ist immer religiös dieselbe Christenheit, dasselbe Volk Gottes, dieselbe Ekklesia. Jede örtliche oder rechtliche Zusammengehörigkeit der Versammelten ist für das Wesen der Versammlung gleichgültig. Keine örtliche oder rechtliche Zusammengehörigkeit kann in der Versammlung zum Ausdruck kommen. Es sind freie Versammlungen fließenden, zufälligen, beliebigen Bestandes, weltlich, körperschaftlich ganz leistungsunfähig. Warum? Weil sie auf nichts Weltliches gerichtet sind. Weil keine von ihnen weltliche, rechtliche Macht besitzt, noch besitzen will. Sie können nichts Weltliches, Rechtliches begehen oder vollbringen; denn in ihnen erscheint eine lediglich überweltliches (geistliches, religiöses) Leben führende Größe: Gott, Christus mit seinem Volk.

Aber es gab doch Kirchengut, Armen- und Krankenpflege, „Ausschluß" aus der „Gemeinde"! Das erscheint als der unerschütterliche Beweisgrund für die herrschende Lehre.

Gewiß, es gab Kirchengut. Aber was heißt das? Heute ist uns Kirchengut etwas Weltliches: Eigentum der Kirche als einer „juristischen", d. h. weltlichen Person (Körperschaft oder Anstalt) gleich allem anderen irdischen Eigentum. Solch Kircheneigentum ist für das Urchristentum unmöglich. In den Christenversammlungen werden Opfergaben dargebracht. Dadurch bildet sich das „Kirchengut". Aber niemals wird die Versammlung Eigentümerin. Das Opfergut ist Gott dargebracht, nicht der Versammlung (Ekklesia) und ist darum nicht der Versammlung, geschweige denn einer Körperschaft, sondern Got-

[5] Vgl. oben Bd. 1 S. 193, 195.

[6] Vgl. Wesen u. Urspr. d. Kath., S. XXVII. XXVIII. 32, Anm. 23.

tes Eigentum, ist „Gut des Herrn“ (Gut des Kyrios). Gerade das drückt bekanntlich der Name „Kirchengut“ wörtlich aus. An Kirchengut gibt es überhaupt kein weltliches Eigentum. Kirchengut ist außerhalb der weltlichen Rechtsordnung stehendes Gut. Trotz des Kirchenguts gibt es keine Eigentumsfähigkeit der Ekklesia. Auch nicht so, als ob die Ekklesia über das Kirchengut wenigstens verfügen könnte. Über Gottesgut kann nur unmittelbar durch Gott (im Geist Gottes), unmittelbar für Gott verfügt werden: durch den Geistbegabten, in dem der Geist Gottes sich offenbart. Der Geistbegabte, nicht irgend ein körperschaftlicher „Administrativbeamter“ verwendet das Gottesgut in der Armen- und Krankenpflege. Die Gabe an die Armen und Kranken ist eine Gabe im Geist Gottes, Verwendung für Gott: die Armen sind der Reichtum der Kirche; in ihnen besitzt sie Gottes Pfleglinge. Oder der Geistbegabte erhält durch das Gottesgut die Lehrer des Evangeliums (später den Klerus): die Gabe an den Träger des Gottesworts ist gleichfalls Gabe im Geist Gottes, Verwendung für Gott. Der Geistbegabte empfängt das Gottesgut und verfügt über das Gottesgut im Namen Gottes. Nicht verfügt er im Namen der Ekklesia (Versammlung) oder irgend einer Körperschaft. Wohl mag eine Christenversammlung seine Verwendung von Gottesgut durch ihre Zustimmung bekräftigen. Aber solche Zustimmung der Ekklesia (consensus ecclesiae) zu der Handlung des Geistbegabten bedeutet nicht Verwaltung des Gottesguts, sondern nur das Zeugnis, daß durch den Entschluß des Geistbegabten wirklich Gott das Kirchengut verwaltet. Es verfügt nur der Geistbegabte (der Geistliche) und durch ihn Gott, niemals die Ekklesia als beschließende Körperschaft. Die Verwaltung von Gottesgut ist keine körperschaftliche, keine weltliche Verwaltung, ist niemals Ausübung weltlichen Eigentums.

Sie ist vielmehr ebenso wie die mit ihr verbundene Armen- und Krankenpflege gottesdienstliches, religiöses, geistliches, „heiliges“, „priesterliches“ Handeln an der Statt Gottes [7]. Sollte es möglich sein, für solche Tätigkeit „Administrativbeamte“, Ökonomen“, „technische Beamte“ durch Körperschaftsbeschluß zu bestellen? Kein Un-

[7] Das im Text Ausgeführte wird durch unzählige Quellenzeugnisse bestätigt, vgl. oben Bd. 1 S. 69 ff. — Daß es nichts gab, was einer Gemeindekasse ähnlich gewesen wäre, veranschaulicht z. B. 1. Kor. 16, 2: wie die Galater, so sollen auch die Korinther für die Armen von Jerusalem allsonntäglich jeder „bei sich“ (παρ' ἑαυτῷ) zurücklegen (es ist keine Gemeinde da, die das Geld vorläufig empfangen könnte); das Gesammelte wird später der Apostel (als Gottes Gut) entgegennehmen und nach Jerusalem brieflich oder persönlich übermitteln unter Mitwirkung von korinthischen Abgeordneten: der Apostel empfängt und verfügt.

geistlicher (Laie), keine weltliche Macht, folgeweise auch kein Körperschaftsbeschluß hat Gewalt über das Gottesgut [8]. Wären die Bischöfe und Diakonen der Urzeit körperschaftliche „Administrativbeamte" der „Ortsgemeinde", so wären sie außerstande, über das Gottesgut zu verfügen. Die Gemeinde, die Körperschaft kann den Geist nicht geben, der allein zur Verwaltung von Gottesgut befähigt. Auch als Versammlung des Gottesvolkes vermag die Ekklesia den Geist nicht zu verleihen. Sie kann gar nicht „Beamte" schaffen, die des Gottesgutes mächtig wären. Gott allein gibt den Geist. Gott allein erwählt sich seine Werkzeuge, seine „Hausverwalter" (Ökonomen Gottes, nicht einer Gemeinde) durch Verteilung der Geistesgaben. Die Apostel, Propheten, Lehrer sind durch ihre Lehrgabe wie zu der Verwaltung von Gottes Wort, so auch zu der Verwaltung von Gottes Gut göttlich berufen und bestellt. Auch die Bischöfe und Diakonen bestellt Gott, nicht diese oder jene Versammlung kraft körperschaftlicher Gewalt [9]. Die Bestellung durch Gott ist gleichbedeutend mit der

[8] Mit dem altkanonischen Satz, daß kein Laie über Kirchengut verfügen könne, ging Gratian in seinem Dekret vor, um das Eigenkirchenrecht in die Luft zu sprengen, vgl. die lehrreiche Abhandlung von Stutz, Gratian und die Eigenkirchen in der Zeitschr. d. Sav.-Stiftung für RG., Bd. 32, Kanon. Abt. S. 1 ff.

[9] 1. Kor. 12, 28: „Dienen" und „Leiten" (ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις) vertritt Gott in der Christenheit (vgl. oben Anm. 3). Kol. 4, 17: Archippus hat ἐν κυρίῳ (im Namen des Herrn) eine διακονία empfangen, und zwar in einer Hausekklesia (Philem. 2): die Erwählung in der Hausekklesia ist geradeso eine Erwählung durch Gott wie die in der vollbesetzten Ortsekklesia; auch in der Versammlung der Hausekklesia ist „der Herr" anwesend und spricht durch den Geistbegabten (vgl. Harnack, Entstehung der Kirchenverfassung, S. 42). Ap.-Gesch. 20, 28: der heilige Geist hat euch (die Ältesten von Ephesus) zu Bischöfen bestellt. Didache XV, 1: bestellt euch Bischöfe und Diakonen, welche „des Herrn würdig", d. h. des von dem Herrn gegebenen Amtes würdig sind. Dazu oben Bd. 1 S. 31, 56 ff. Wesen u. Urspr. d. Kath., S. 51, 52. Eine andere Bestellung von Bischöfen und Diakonen als durch den heiligen Geist gibt es nicht. Die Stimme des heiligen Geistes spricht in der (kleinen oder großen) Christenversammlung durch eine Prophetie (Ap.-Gesch. 13, 1 ff.). Sie offenbart das Dasein des Charisma: Gott beruft zu dem Amt („Dienst") durch Verleihung des Charismas. Weil jeder Dienst in der Christenheit, auch der der Bischöfe und Diakonen, von Gott durch das Charisma übertragen ist, gibt es kein „Gemeindeamt", sondern, auch wenn der Dienst zu örtlich begrenzter Tätigkeit beruft, nur ein im Namen Gottes dem Volke Gottes (der Kirche, der Ekklesia) dienendes Amt. Vgl. Wesen u. Urspr. d. Kath., S. XI ff. Die religiöse Auffassung des Amtes („Dienstes") als eines Gottesdienstes, als Erfüllung eines von Gott gegebenen Berufs an der Kirche im religiösen Sinn (die keine Gemeinden kennt) ist in der Urkirche die einzige. Dabei bleibt es, wenigstens soweit das kanonische Recht in Frage kommt, grundsätzlich während der ganzen altkatholischen Zeit. Erst im Neukatholizismus ist das anders geworden, vgl. unten.

Berufung durch charismatische Begabung. Auch die Bischöfe und Diakonen sind nicht „technische Beamte", sondern Geistbegabte (Geistliche) und als solche kraft eigenen Wesens, kraft der in ihnen wohnenden, durch christlichen Lebenswandel bewährten Geistesgabe praktischer Betätigung des Christentums zur Statthalterschaft Gottes in Wortverwaltung und Gutsverwaltung von Gott bestellt.

Die „Wahl" der Versammlung (Ekklesia) bedeutet nur die Bestätigung dessen, daß durch die in der Versammlung lautgewordene, auf diesen Mann hinweisende Stimme eines Geistbegabten (Prophetie) wirklich Gott gewählt hat [10]. Auch bei solcher „Wahl" ist es darum grundsätzlich gleichgültig, wer und wieviele versammelt sind. Denn es kommt nur darauf an, daß Gott in der Versammlung ist und durch einen Geistbegabten redet. Umgekehrt ist auch bei noch so voll besetzter Versammlung keine andere Versammlung (auch bei gleicher Zusammensetzung wie die frühere) an die damals vollzogene „Wahl" gebunden. Jede Christenversammlung ist frei in ihrem geistlichen Urteil [11]. Eine andere Gottesstimme (Prophetie) kann in der anderen Versammlung laut werden. Wie weit eine „Erwählung" sich mit dauerndem Erfolg durchsetzt, entscheidet sich auf rein tatsächlichem Wege. Die „Wahl" ist ohne jede Rechtswirkung. Es wählt keine Körperschaft. Es werden keine Körperschaftsbeamten für weltliche Dinge eingesetzt. Es vollzieht sich etwas Überweltliches: die geistliche (vom Geist Gottes ausgehende) Erwählung eines Geistbegabten zu geistlichem (überweltlichem) Tun: zur Verwaltung von Gottes Wort und Gottes Gut. Die geistliche Erwählung hat nur geistliche (durch die Macht des göttlichen Geistes vermittelte), d. h. nur religiöse, nicht rechtliche Wirkung. Wie sollte das Geistliche eine nichtgeistliche Wirkung hervorbringen! Es gibt in der Ekklesia nichts Körperschaftsrechtliches, keine körperschaftsrechtliche Verwaltung und keine körperschaftsrechtliche Beamtenschaft.

---

[10] „Wahl" durch die Ekklesia, d. h. durch eine Christenversammlung unter Führung eines Geistbegabten (vgl. Ap.-Gesch. 13, 1 ff.), bedeutet nicht, wie die bisher herrschende Lehre annimmt, einen Gegensatz zu der Erwählung durch Gott (durch das Charisma), sondern eine Form derselben, Wesen u. Urspr. d. Kath., S. 51, 52.

[11] War etwa mit einem Wahlvorgang, wie er Apostelg. 13, 1 ff. geschildert wird, eine rechtlich wirksame Übertragung des Apostolats verbunden? So wenig das möglich war, ebensowenig konnte durch die Erwählung zum „Bischof" oder „Diakonen" ein rechtlich wirksames Amt gegeben werden. In jeder neuen eucharistischen Versammlung konnte ein anderer Bischof bestellt werden. Der bischöfliche Vorsitz in der Eucharistie wechselte, vgl. oben Bd. 1 S. 119, 189 und unten § 19. Daher die überall begegnende Mehrzahl von Bischöfen.

So gibt es denn auch keinen körperschaftsrechtlichen Ausschluß aus der Ekklesia.

Welche Rolle hat durch all die Jahrhunderte die für unumstößlich geltende Lehre von der im Neuen Testament (Matth. 18, 15 ff.) der „Kirche“, der „Gemeinde“ gegebenen Banngewalt gespielt! Und doch steht kein Buchstabe vom Kirchenbann im Evangelium. Die Versammlung (Ekklesia) ermahnt den Sünder. Aber über den in seiner Sünde dennoch Verharrenden ergeht *kein Beschluß*: Mit keinem Wort ist von einer durch die *Versammlung* (Ekklesia) verhängten Rechtsfolge, etwa von Ausschluß aus der Ekklesia, die Rede. Die Ekklesia hat keine Strafgewalt, hat überhaupt keine rechtlich wirkende Beschlußgewalt, ist *keine* Körperschaft, die den Ausschluß eines Mitgliedes anordnen könnte. Es handelt nicht die Versammlung (Ekklesia), sondern nur der einzelne geistbegabte Christ. Er versagt dem Sünder die christliche Gemeinschaft. Seine Handlung ist *religiöser* Art. Er spricht das *geistliche* (aus dem Geist Gottes stammende) Urteil aus, daß dieser Sünder kein Christ ist. Er übt die *Schlüsselgewalt*, die Gewalt, aus dem Geist Gottes heraus zu reden [12]. Durch ihn bezeugt *Gott*, daß dieser Sünder „gebunden“, die Sünde ihm behalten, nicht vergeben und darum die Gemeinschaft mit dem Volke Gottes durch die Sünde aufgehoben ist. Das Wort des Geistbegabten ist das Wort nicht der Ekklesia, der Kirche, der Gemeinde, sondern unmittelbar das Wort Gottes, übt nicht Gewalt der Ekklesia (Kirche, Gemeinde), sondern unmittelbar Gewalt Gottes, übt *nicht Rechtsgewalt*, sondern *geistliche*, lediglich durch das Mittel des Geistes Gottes wirkende Gewalt. Rechtlich ist niemand an diesen Bannspruch gebunden. Wo der consensus ecclesiae ausbleibt, wo der Geist Gottes nicht auch die übrige Christenheit von der Wahrheit dieses Urteilsspruches innerlich überführt, bleibt der Bannspruch wirkungslos: Gott hat *nicht* durch diesen Mund gesprochen. Es handelt sich um einen überweltlichen (Gottes) Urteilsspruch und um ein überweltliches Verhältnis (die Zugehörigkeit zu Gott). Wo ist eine Ausschlußgewalt der Ekklesia als Körperschaft? Die Banngewalt eines jeden *Christen* ist keine Körperschaftsgewalt, *kann* überhaupt keine Rechtsgewalt sein.

Es gilt in der Urkirche kein körperschaftliches „Gemeindeprinzip“.

---

[12] In unmittelbaren Amschluß an Matth. 18, 17 („er sei dir wie ein Heide und Zöllner“) folgt 18, 18 das Wort von der Verleihung der Schlüsselgewalt an alle Christgläubigen („wahrlich, ich sage euch, was ihr auf Erden bindet, wird euch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden löset, wird auch im Himmel los sein“).

Da ist immer nur Gott mit seinem Volk (die Kirche Christi). An Stelle eines Körperschaftsbeschlusses steht die Offenbarung des göttlichen Willens für diesen Sonderfall (Ordination, Exkommunikation, Absolution) durch den Mund eines Geistbegabten (Prophetie). An Stelle einer Rechtshandlung mit rechtlicher Wirkung (Körperschaftsbeschluß) steht eine geistliche Handlung (Prophetie, d. h. Übung der Schlüsselgewalt) mit rein geistlicher, religiöser Wirkung. An Stelle von Körperschaftsgewalt steht die Gewalt Christi, Gottes. An Stelle körperschaftlicher Verfassung steht folgerichtig die c h a r i s m a t i s c h e O r g a n i s a t i o n.

Gottes Geist gliedert die Christenheit (Ekklesia) durch die Abstufung und Verteilung der geistlichen (religiös mächtigen) Gaben. Es ist ein Geist, aber es sind mancherlei Gaben. Jeder diene mit seiner Gabe dem anderen. Jeder unterwerfe sich der Gabe des anderen. Aus dem Geistbegabten spricht Gott. Durch den Geistbegabten regiert Gott. Der Geistbegabte ist der Geistliche (πνευματικός). Die Geistlichen und n u r d i e G e i s t l i c h e n sind des Kirchenregiments (des Regiments der Ekklesia) fähig. Es ist unmöglich, daß Ungeistliche (Laien), daß Körperschaftsorgane in der Kirche Christi (dem Volke Gottes) Macht haben[13]. Das Wort des Geistlichen, mag es die frohe Botschaft bringen, die an alle gerichtet ist, mag es eine Sonderbotschaft sein für diesen Sonderfall (Prophetie), wirkt als d a s W o r t G o t t e s und darum a u t o r i t ä r, als der Versammlung überlegene überweltliche Gewalt. Aber gerade darum nicht als Rechtsgewalt. Dem Urchristentum sind a l l e C h r i s t e n G e i s t l i c h e. Es gibt keine geistunbegabten Christen, k e i n e L a i e n. Die gesamte Christenheit bildet noch den „Klerus", das „Eigentum" Gottes, das Volk Gottes im vollen Sinn des Wortes[14]. Jeder Christ hat den Geist Gottes. So hat denn auch jeder Christ Kraft des Urteils über das Wort Gottes: die Macht zu prüfen, ob das Wort des Geistbegabten im Einzelfall wirklich Wort Gottes ist. Das Wort des Geistlichen gilt darum niemals durch sich selbst. Es muß die g e i s t l i c h e M a c h t bewähren, die dem Worte Gottes eigentümlich ist: die innerlich überwältigende Kraft, von welcher die Aufnahme dieses Wortes durch die Zustimmung der Christenheit Zeugnis gibt. Denn es soll und kann weder die Versamm-

---

[13] Weil es in der Kirche Christi (Gottes) keine Verwaltung weltlichen Stiles geben k a n n, ist noch heute in der katholischen Kirche grundsätzlich der Laienstand von j e d e r Verwaltung ausgeschlossen; denn alles, was als „Verwaltung" (z. B. des Kirchenguts) erscheint, ist in der Kirche Gottes vielmehr religiös zu wertendes p r i e s t e r l i c h e s Tun und darum dem Klerus vorbehalten.

[14] Oben Bd. 1 S. 235 Anm. 15.

lung noch dieser Geistliche die Ekklesia regieren. Nur Gott (Christus) selber soll und kann Herrschaft üben in dem Volke Gottes: die Christenheit (Kirche) wird allein regiert unmittelbar durch den Geist Gottes.

Die Christenheit (Kirche) ist eine Theokratie. Aber in anderer Art als die alttestamentliche Ekklesia (Israel). Für das Christentum gibt es kein weltliches Volk, das von Gott vor anderen Völkern erwählt wäre. Wer den Willen Gottes tut, wes Stammes er sei, der ist Gott angenehm. Sonst Niemand. Der alttestamentliche theokratische Gedanke galt einem weltlichen Volk und äußerte sich darum in rechtlich wirkender, das weltlich-nationale Leben beherrschender Gewalt. Das neutestamentliche Volk Gottes (Ekklesia) ist ein geistliches Volk, eine Einheit bildend, ein Leben führend nur durch den Geist Gottes. Die Theokratie des Neuen Testaments ist darum Gottesherrschaft nur über geistliches Leben. Hier gibt es keine theokratisch begründeten weltlichen, rechtlichen Machtbefugnisse. Was in der neuen Ekklesia wirksam wird, was ihre Kraft und ihr Besitztum darstellt, ist nur geistliche Gewalt, aus Gottes Geist fließende Macht über geistliche Dinge, über geistliches Wort, geistliche Gaben, geistliche Lebensführung, geistliches Gut. Gott allein kann Macht haben über das Leben Gottes in dem Volke Gottes: Gott, Christus regiert das religiöse Leben der Christenheit. Keine menschliche Machtstelle kann solche Herrschaft führen, noch kann sie solcher Herrschaft zu Hilfe kommen. Das allein ist der einfache und zugleich tiefe Sinn der ganzen urchristlichen Organisation. Alles Leben der Christenheit ist religiöses, pneumatisches, aus dem Geist Gottes stammendes und darum pneumatisch, religiös, nur durch die von innen wirkende Macht des Gottesgeistes beherrschtes Leben. Daher die rein pneumatische (religiöse) Einheit der Ekklesia, die rein pneumatische (charismatische, religiös begründete) Organisation, die rein pneumatisch (nicht rechtlich) wirkende Theokratie der Geistbegabten.

Das Wesen der Kirche im religiösen Sinn ist vom Urchristentum mit wunderbarer Kraft ergriffen. Die Sätze, welche das Urchristentum für die sichtbare Christenheit durchführt, sind die ewigen Lebensgesetze der Kirche im religiösen Sinn, der wahren Kirche Christi, unveränderlich in Kraft stehend heute wie dereinst.

Die wahre (unsichtbare) Kirche Christi ist eine überweltliche Größe, aus aller Welt Zungen gesammelt durch den heiligen Geist, eine Einheit bildend, ein Leben führend nur durch und mit Gott. Das Leben der

wahren (unsichtbaren) Kirche Christi ist Leben des Geistes Gottes in den Christengläubigen. Es wird beherrscht allein durch Gott. Menschliche Macht und menschliches Recht vermögen nichts davon und nichts dazu zu tun. Verfassung rechtlicher Art ist undenkbar. Aber eine geistliche (pneumatische) Verfassung gliedert das geistliche (pneumatische) Volk heute wie dereinst. Die göttlich gegebene unveränderliche Verfassung der wahren (unsichtbaren) Kirche Christi ist die charismatische Organisation. Wo der Geist Christi ist, sei es in der Form der Wortbegabung, sei es in der Form der Tatbegabung, da werden die Schlüssel des Himmelreichs geführt, da öffnet sich das Reich Gottes dem Auge des Gläubigen, da wird Leben dargeboten von überweltlicher Gewalt, da ist Macht über die Kirche Christi, über das überweltliche Volk. Nur dem von Gott Geistbegabten gehorcht die wahre (unsichtbare) Kirche Christi. Nur der Geist Gottes regiert das wahre (unsichtbare) Volk Gottes.

Daß aber die wahre Kirche Christi, die Kirche im religiösen Sinn, im Sinn des Glaubens, notwendig eine unsichtbare Kirche, das wahre Volk Gottes notwendig ein unsichtbares Volk, das Leben der Christenheit mit Gott notwendig unsichtbares Leben ist, das ist erst durch Luther zur Klarheit gebracht worden.

Das Urchristentum hat die weltlich sichtbare Christenheit mit der Kirche im religiösen Sinn gleichgesetzt. Diese leibliche Christenheit ist dem Urchristentum die Kirche Christi, dies weltlich sichtbare Christenvolk das überweltliche Volk Gottes, nur in und mit Gott lebend, unmittelbar von Gott regiert durch die Verteilung der Geistesgaben. Diese leibliche Christenheit ist ein pneumatisches, den Geist Gottes besitzendes, darum dem Geist Gottes und nur dem Geist Gottes gehorchendes Volk. Das Leben Gottes (Christi) mit seinem Volk ist weltlich sichtbar in den Versammlungen der leiblichen Christenheit. Die Gemeinschaft mit Gott durch Christum, die Vergebung der Sünden, die Gewißheit der Gotteskindschaft ist gebunden an eine weltlich sichtbare Gemeinschaft. Noch nicht an die Gemeinschaft einer bestimmten Versammlung, aber doch an die Gemeinschaft der leiblichen Christenheit.

In der Gleichsetzung der Kirche Christi mit der sichtbaren Christenheit lag die eiserne Notwendigkeit begründet, die zu der Ausbildung von Kirchenrecht (von Recht für die Kirche Christi) geführt hat. Sobald die Menge der innerlich unselbständigen Christen wächst, wird sie Formen, Vorschriften für das Leben der Ekklesia (Kirchenrecht) fordern, welche den geistlichen Wert der Christenversammlung durch äußerliche Kennzeichen mechanisch sicher stellen.

Kirchenrecht wird kommen. Es muß auf dem Boden des Urchristentums dem geistlichen Leben der Christenheit gesetztes geistliches (göttliches), d. h. katholisches Kirchenrecht sein; denn nur von Gott selbst können Vorschriften stammen, die dem Wirken des Geistes Gottes in der Ekklesia gebieten. Rechtsordnung für die sichtbare Christenheit (Kirchenrecht) wird Rechtsordnung für die Kirche im religiösen Sinn (für das religiöse Leben der Christenheit), wird Umwandlung der christlichen Religion aus einer Glaubensreligion in Gesetzesreligion bedeuten. Nicht als ob mit einem Schlage alles geändert worden wäre. Aber unwiderstehlich schreitet das Kirchenrecht voran, sein Reich zu erweitern. Aus dem Urchristentum wird der Altkatholizismus, aus dem Altkatholizismus wird der Neukatholizismus hervorgehen. Dem Neukatholizismus wird der Protestantismus gegenübertreten.

Indem das Urchristentum die weltlich sichtbare Christenheit für die überweltliche Kirche Christi erklärte, waren alle die Spannungen und Entwicklungskämpfe gegeben, durch die das Christentum hat hindurchgehen müssen, bis auf den heutigen Tag.

I. Altkatholisches Kirchenrecht.

§ 17.

Griechischer und römischer Katholizismus.

Wir denken uns den Katholizismus schon der ersten Jahrhunderte unwillkürlich nach Art des Neukatholizismus, der heute in der Gestalt des römischen Katholizismus vor uns steht. Das ist denn auch die Weise der herrschenden Lehre. Selbstverständlich ist bekannt genug, daß Synoden, Bischofsgewalt, Papstgewalt und anderes eine Entwicklung durchgemacht haben. Aber diese Entwicklung wird von vornherein in dem Licht der heutigen (neukatholischen) Gedanken gesehen. Der herrschenden Lehre sind die Synoden der alten Zeit gleichen Wesens wie die Synoden der Neuzeit, sind die Bischöfe des ersten Jahrhunderts Ortsbischöfe (Diözesanbischöfe) gleich den Bischöfen der Gegenwart, erhebt sich über den örtlichen Gewalten der Bischöfe schon seit etwa dem 3., jedenfalls seit dem 4. Jahrhundert eine von der Bischofsgewalt sich unterscheidende Zentralgewalt, um die gesamte Kirche nach Art einer weltumspannenden Körperschaft einheitlich zu regieren. Die „kirchlichen Prinzipien“ des katholischen Kirchenrechts erscheinen unverändert als die gleichen in alter und in neuer Zeit. Zwischen Alt-

und Neukatholizismus wird kein grundsätzlicher Gegensatz wahrgenommen. Ein so ausgezeichneter Kanonist wie Schulte war der Ansicht, daß es zur Wahrung des altkatholischen Standpunktes genüge, das Vatikanum abzulehnen. Für ihn stand das tridentinische Konzil mit seinen Beschlüssen über Dogma und Disziplin auf dem gleichen Boden altkatholischen Rechts wie etwa das Nicänum.

Gerade dies ist die Meinung der protestantischen Wissenschaft. Kennt sie doch überhaupt keine geschichtliche Entwicklung hinsichtlich des Wesens des Kirchenrechts. Alles, auch das (vermeintliche) urchristliche Kirchenrecht, erscheint ihr als Körperschaftsrecht (Religionsgesellschaftsrecht). Um so mehr muß auch das altkatholische Kirchenrecht Körperschaftsrecht gewesen sein, gleich dem neukatholischen. Das heute geltende katholische Kirchenrecht wird daher als die gerade Fortentwicklung des urchristlichen und des altkatholischen Kirchenrechts angesehen. Allmählich und erst in langen Zeiträumen, aber ohne einen Bruch mit der Vergangenheit, ist nach der allgemein herrschenden Ansicht das neukatholische Kirchenrecht hervorgebracht worden [1]. Das neukatholische Recht erscheint als im Grunde altkatholisch, weil das altkatholische Kirchenrecht im Sinne des neukatholischen verstanden wird.

In Wahrheit hat sich während des 12. Jahrhunderts eine Umwälzung vollzogen, die das Ganze des abendländischen Kirchenrechts von Grund aus änderte. Das seit dem Ausgang des 12. Jahrhunderts bis heute in Geltung stehende römisch-katholische Kirchenrecht ist nicht altkatholisch. Es bedeutet vielmehr in grundlegenden Stücken den Gegensatz zu den Ideen des Urchristentums und des Altkatholizismus, einen Gegensatz, den das unter Führung des römischen Papsttums befriedigte Bedürfnis der Kirche nach Weltherrschaft notwendig machte.

Die römische Ekklesia hat von vornherein eine führende Stellung in der Kirche besessen. Aber als sie ihren größten Einfluß ausübte, als sie den monarchischen Episkopat mit der Lehre von der apostolischen Nachfolge der Bischöfe, den Kanon des neuen Testaments, das Taufbekenntnis festlegte und die Entscheidungsschlacht gegen Gnostizismus und Montanismus schlug, war die römische Kirche eine Griechenkirche. Sobald sie im 3. Jahrhundert eine Lateinerkirche geworden war, ging ihre Stellung zurück. Die Führung war und blieb in den ent-

---

[1] So können die katholischen Gelehrten die Ergebnisse der protestantischen Forschung dahin wenden, daß jedenfalls keimartig bereits der ganze spätere Katholizismus im Urchristentum enthalten gewesen sei. Vgl. z. B. P. A. Leder, Das Problem der Entstehung des Katholizismus, in der Zeitschr. d. Sav.-Stiftung f. RG., Bd. 32, Kanonist. Abt. S. 298, 299.

scheidenden Zeiten des Altkatholizismus bei den Griechen, wie auf dem Gebiet des Dogmas, so auf dem Gebiet des Kirchenrechts. Darum ist denn auch im altkatholischen Kirchenrecht (gegen die allgemein herrschende Anschauung) nichts von eigentümlich römischem Geist, d. h. nichts von dem Geist, welcher dieser Welt begehrt und dieser Welt mächtig ist. Das altkatholische Kirchenrecht ist nicht römisch-katholischer Art. Auch im Abendlande herrscht bis in das 12. Jahrhundert griechisches Kirchenrecht.

Das Eigentümliche des altkatholischen (griechischen) Kirchenrechts liegt darin, daß es ausschließlich auf das Überweltliche gerichtet und nur des Überweltlichen mächtig ist. Das entspricht dem Wesen der urchristlichen Ekklesia, zugleich dem Wesen des griechischen, den Himmel stürmenden Geistes. Die morgenländische Kirche ist bei dieser Eigenart geblieben. Sie hat noch heute das unveränderte griechische (altkatholische) Dogma und das (im Wesen) unverändert gebliebene griechische (altkatholische) Kirchenrecht. Sie stellt die Forterhaltung, zugleich die Erstarrung des Altkatholizismus dar.

Erst während des 12. Jahrhunderts ist es im Abendlande zu der Entfaltung eines eigentümlich römisch-katholischen Kirchenrechts gekommen, eines Kirchenrechts, welches den Herrschergeist Roms in sich trägt. Die Entwicklung setzt bereits gegen das Ende des 11. Jahrhunderts mit Gregor VII. ein. Gegen das Ende des 12. Jahrhunderts, in den Tagen Innozenz' III., hat sie sich vollendet. Unter Führung des Papsttums verwandelte sich die Ekklesia Christi aus einer Bürgerin des Himmels in eine weltgebietende Macht, Ritterheere in das Morgenland entsendend, die hohe Politik des Abendlandes bestimmend. Die Kirche Christi ward zu einem körperschaftlich verfaßten Gemeinwesen mit einer Spannweite und Kraft der Organisation, die weit allem überlegen war, was sich im Mittelalter Staat nannte. Das Wesen des Kirchenrechts änderte sich. Aus Recht für das Volk Gottes ward es Recht für die Körperschaft Gottes, für den körperschaftlich, nach Art eines weltlichen Gemeinwesens verfaßten Leib Christi.

Die allgemein herrschende Lehre setzt das Körperschaftsrecht (Religionsgesellschaftsrecht) bereits in den Anfang der Kirchenrechtsgeschichte. Dadurch wird es unmöglich, die Kirchenrechtsgeschichte überhaupt zu sehen. In Wirklichkeit steht das Körperschaftsrecht am Ausgang der kirchenrechtlichen Entwicklung, und zwar gleichermaßen in der katholischen und in der protestantischen Kirche. Dort im Katholizismus hat das Körperschaftsrecht (Religionsgesellschaftsrecht) das heute geltende neukatholische (römisch-katholische), hier im

Protestantismus hat es das heute geltende neuprotestantische Kirchenrecht hervorgebracht.

Es trifft nicht zu, daß das römisch-katholische Kirchenrecht der abendländischen Papstkirche in gerader Linie aus dem Urchristentum hervorgegangen wäre. Zwischen Urchristentum und römischem Katholizismus steht der Altkatholizismus, und erst durch Aufgeben der im altkatholischen Kirchenrecht noch nachwirkenden urchristlichen Gedanken ist es zum neukatholischen römischen Kirchenrecht gekommen. Körperschaftsrecht bedeutet das gerade Gegenteil der urchristlichen und ebenso der altkatholischen Idee von der Ekklesia Christi.

Das altkatholische (griechische) Kirchenrecht hat ein ganzes Jahrtausend der Kirchengeschichte beherrscht: vom 2. bis in das 12. Jahrhundert. Trotzdem ist es unserer Wissenschaft unbekannt. Man sieht die urchristliche Ekklesia nicht. So kann man auch das aus dem Urchristentum entsprungene altkatholische Kirchenrecht nicht sehen. Um so notwendiger ist der Versuch, eine Anschauung von dieser älteren Stufe des katholischen Kirchenrechts zu gewinnen. Nur so wird sich der Gang der geschichtlichen Entwicklung, zugleich die Eigenart des heute geltenden römisch-katholischen Kirchenrechts enthüllen.

§ 18.

Die eucharistische Ordnung.

Anderes Leben als religiöses Leben, andere Versammlungen als gottesdienstliche Versammlungen gibt es in der urchristlichen Ekklesia nicht. Die Ordnung der Ekklesia konnte daher nicht aus irgendwelcher Verwaltungsverfassung, sondern nur aus der Ordnung der gottesdienstlichen Versammlungen hervorgehen. Unter den gottesdienstlichen Versammlungen aber war es eine einzige, welche eine äußere Ordnung besaß und zugleich aus religiösen Gründen (andere Gründe hatten keine Geltung in der Ekklesia) einer äußeren Ordnung bedurfte: die Versammlung zur Eucharistie (zum Abendmahl, katholisch zum Meßopfer)[1]. Die

---

[1] Es gab zweierlei gottesdienstliche Versammlungen: die eine zur Wortverkündigung (in der Frühe), die andere zum Essen (des Abends). Die Versammlung zur Wortverkündigung war ohne jede feste Ordnung und ohne jeden Ritus. Hier entfalteten die Charismen sich frei (vgl. 1. Kor. 14). Die eucharistische Versammlung („zum Essen", 1. Kor. 11, 33) dagegen war von vornherein an bestimmte Form und Ordnung gebunden. Der Gegensatz dieser zwei Arten der gottesdienstlichen Versammlungen als der formfreien und der formgebundenen hat sich bis in das 3. Jahrhundert erhalten. Vgl. Achelis, Die canones Hippolyti (Texte u. Untersuch. z. altchristl. Lit., Bd. 6), 1891, S. 194 ff.

Ordnung der Ekklesia entsprang der Ordnung der Eucharistie[2].

In der eucharistischen Feier mußte einer sitzen und das Wort führen an Christi Statt. In diesem einen war der künftige Bischof, ja der künftige Papst vorgebildet. Er spricht das Dankgebet. Er bricht das Brot und reicht den Kelch. Er speist und tränkt sie alle mit Leib und Blut des Herrn, mit geistlicher Speise. Er weidet sie als Hirte, als Vertreter des guten Hirten, der sein Blut gegeben hat für die Seinen[3]. Er ist der sichtbare Vertreter des unsichtbaren Hauptes der Kirche, — der Statthalter Christi. Die anderen, die mit ihm zu Tische sitzen, sind an der Jünger, an der Apostel Statt. Er allein hat das Wort: er ist der Leitende. Die anderen sind die Geleiteten.

Ist die Versammlung klein, so sitzen sie alle zu Tische. Aber in Jerusalem und anderen Mittelpunkten der Christenheit, wie Antiochien, Rom, gibt es früh größere eucharistische Versammlungen, in denen der Platz am Tische für die Anwesenden nicht mehr reicht. Das gilt ins-

[2] Das ist bereits oben Bd. 1 S. 68 ff. sowie in Wesen u. Urspr. d. Kath. S. 61 ff. ausgeführt und begründet worden. In der Literatur hat es bis jetzt keinen Anklang gefunden. Darum sollen hier die entscheidenden Gründe noch einmal zusammengefaßt und neu beleuchtet werden. Harnack, Entstehung der Kirchenverf., S. 171 erklärt meine Ableitung der klerikalen Verfassung aus der Eucharistie für „künstlich“. Aber aus der Ordnung der Eucharistie ergibt sich ganz von selbst: 1. der Gegensatz von Klerus und Laienschaft; 2. innerhalb des Klerus die Dreigliederung: Bischof, Presbyter, Diakonen; 3. (was die Hauptsache ist) der religiöse Wert dieser Unterscheidungen, d. h. die Entstehung des Katholizismus, die vom Standpunkt der herrschenden Lehre aus als unbegreiflich erscheint. Sachliche Gegengründe sind nicht vorgebracht worden. Es bleibt der einzige Umstand, daß vom Standpunkt der herrschenden Lehre als „natürlich“ nur das erscheint, was aus dem Naturrecht der Aufklärung sich ergibt.

[3] Schon hier ist zu vergleichen Apostelg. 20, 28: Ansprache an die Ältesten von Ephesus: προσέχετε οὖν ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ κυρίου, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου. Die Bischöfe weiden als vom heiligen Geist bestellte „Aufseher der Herde“ das „Volk des Herrn, das er erworben hat durch sein eignes Blut“. In dem „Weiden“ liegt an erster Stelle der Gedanke des Verschaffens von Nahrung. Die durch das Blut Christi Gewonnenen werden genährt durch Leib und Blut Christi, gespendet in Verbindung mit dem (rechten) Worte Christi (in den nachfolgenden Worten wird vor künftigen falschen Lehrern gewarnt). Diese Stelle ist das älteste Zeugnis, welches unmittelbar Aufschluß über das Wesen der bischöflichen Tätigkeit gewährt. Quellenzeugnisse, die etwas anderes ergäben, sind nicht da (vgl. oben S. 171 Anm. 3). Der Bischof ist der von Gott bestellte Leiter („Aufseher“) und an Stelle des Oberhirten (Christus) „weidende“ Versorger, Hirte des Volkes Gottes, der Kirche im religiösen Sinn. Aus diesem Mann hat die herrschende Lehre den Verwaltungsbeamten einer Körperschaft gemacht!!

besondere von der sonntäglichen Hauptversammlung, zu welcher regelmäßig alle Christen der Stadt sich vereinigen[4]. So kommt für die sonntägliche eucharistische Feier in den größeren, zugleich älteren und führenden Ekklesien eine die Anwesenden äußerlich gliedernde Ordnung der Versammlung auf. Sie überträgt sich auf die jüngeren Christenheiten kleinerer Städte; denn die äußere Ordnung der Volksversammlung Gottes soll im Sinne des Wortes Gottes und darum grundsätzlich in allen Ekklesien die gleiche sein[5].

Nur ein Teil der Anwesenden kann mit dem Vorsitzenden am Tische (am „Altar") sitzen. Die übrigen stehen oder sitzen in der Tiefe des Raumes (im „Schiff"). So ergibt sich in der sonntäglichen eucharistischen Hauptversammlung die Gliederung der Versammlung in zwei Gruppen: in die kleinere Gruppe derer, die am Tische, und die große Menge derer, die nicht am Tische ihren Platz haben. Die mit dem Vorsitzenden zu Tische Sitzenden sind jetzt nicht mehr lediglich die Geleiteten. Sie sind dadurch, daß sie an Stelle der Apostel am Altar ihren Platz haben, aus der Menge herausgehoben. Sie sind Mitvorsitzende der eucharistischen Versammlung, Mitleitende, Mitweidende geworden[6].

---

[4] Es gibt alltägliche und sonntägliche eucharistische Versammlungen. Zu täglichen Zusammenkünften mit den „Heiligen" ermahnt der Barnabasbrief 19, 9, 10, ebenso die Didache IV, 2, vgl. XVI, 2. Dazu die von Harnack in seiner Ausgabe der Apostellehre (Texte und Untersuchungen, Bd. 2) gesammelten Parallelen und Achelis, Canones Hippolyti, S. 183 ff. und oben Bd. 1 S. 67 ff.

[5] Vgl. oben Bd. 1 S. 24, 25 in der Anm. Hier macht sich schon in der ersten Zeit (Paulus: ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων) das Gewicht des Gemeinüblichen (des „Katholischen") geltend, vgl. oben S. 68 Anm. 10.

[6] In den Ignatiusbriefen ist die Vergleichung der Presbyter mit den Aposteln stehend (vgl. oben Bd. 1 S. 138, 139, Wesen u. Urspr. d. Kath., S. XVI Anm. 12), eine Vergleichung, die von hoher Altertümlichkeit ist (im Lauf des 2. Jahrhunderts wird unter der Führung Roms vielmehr der Bischof zum Nachfolger der Apostel) und nur aus der eucharistischen Ordnung erklärt werden kann. Die herrschende Lehre hat für die Ignatianische Idee von den Presbytern als Nachfolgern der Apostel überhaupt keine Erklärung. Das Mitvorsitzen der Presbyter im eucharistischen Gottesdienst ist schon seit dem Ausgang des 1. Jahrhunderts bezeugt (1. Clem. 40, 5; vgl. 44, 5, 6). Ignatius (Anfang des 2. Jahrhunderts) nennt sie darum den „Kranz der Kirche", die „Mitsitzenden" (συνέδριον), die mit dem Bischof zusammengefügt sind „wie die Saiten mit der Zither": lauter Gleichnisse, welche das halbkreisförmige Sitzen der Presbyter zu beiden Seiten des Bischofs in der eucharistischen Feier zum Ausdruck bringen. Daher ergeht denn auch 1. Petri 5, 1 ff. an die Presbyter (πρεσβύτεροι) insgemein (den Gegensatz bilden die νεώτεροι) die Ermahnung: ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ μὴ — αἰσχροκερδῶς (die Presbyter haben Anteil an der Leitung der Eucharistie und folgeweise an Empfang und Verteilung der Opfergaben) — φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος κομιεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης

Aber die mit dem Leitenden zu Tische Sitzenden sind nicht für sich. Sie sind alles, was sie sind, nur in Gemeinschaft mit dem Vorsitzenden. Sie haben kein eigenes Hirtenamt, kein eigenes Leitungsamt in der Eucharistie, denn nur einer kann in der eucharistischen Feier sitzen an Christi Statt. Sie sind nur Ratgeber, Gehilfen des Leitenden in dessen Leitungsamt. Darum werden durchweg nur zwei Ämter (Dienste) unterschieden: Bischofsamt und Diakonenamt, das leitende Amt und das dienende Amt. Die Mitvorsitzenden (die Presbyter) haben kein drittes Amt. Sie sind Mitwirkende des Bischofs im bischöflichen Amt.

Die mit dem Leitenden am Tische Sitzenden sind nach wie vor an der Jünger (Apostel) Statt. Aber sie sind nunmehr zugleich die Vertretung der übrigen Jüngerschaft, der anwesenden Menge am Abendmahlstisch. Ihre Mitleitung, ihr Mitvorsitz in der Abendmahlsfeier drückt die Zustimmung der anwesenden Ekklesia zu dem Handeln des Vorsitzenden aus, so daß die Leitung des Leitenden mit dem vollen Gewicht des Handelns im Namen Gottes (Christi) sich verbindet.

Die Auslese der Ekklesia, die Ehrenpersonen der anwesenden Versammlung, haben als Vertretung der Ekklesia den Ehrensitz am Abendmahlstische. Die Charismatiker gehören an diesen Platz. Aber sonderliche geistliche Gaben sind selten. So ist die Regel, daß erprobte ältere Christen, die als Vorbild, Führer, Unterweiser der Jüngeren sich bewährt haben, den Ehrensitz am Tische einnehmen. Neben dem Leitenden sitzen mit zu Tische die Presbyter, die Ältesten der Ekklesia.

Aus der Trennung derer am Tische von den übrigen geht überdies ein neuer Dienst hervor: der Dienst der Diakonen. Diakonie bedeutet zunächst jeden Dienst, welcher der Ekklesia geleistet wird. Aber früh gewinnt der Ausdruck einen engeren Sinn: Diakonen sind und heißen nur noch die Diener in der Eucharistie [7]. In diesem Sinne wird das

---

στέφανον. Auch die Presbyter erscheinen als Hirten des Volkes Gottes, in Stellvertretung Gottes (Christi), des „Oberhirten", weidend die „Herde Gottes", die Kirche im religiösen Sinn (dabei erinnere man sich an die herrschende Lehre von den Presbytern als Vereinsvorstand!) mit göttlicher Speise. Dementsprechend erscheinen in den Ignatiusbriefen (Trall. 2, 3) neben dem Bischof auch die Presbyter als die Diener der Ekklesia für überirdische Speise und Trank. — Vgl. oben Bd. 1 S. 137 ff.

[7] Das älteste Zeugnis, die Adresse des Philipperbrieres: an die Heiligen zu Philippi σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις. Wie die Bischöfe, so sind auch die Diakonen besonders genannt, weil es sich um den Dank für die Liebesgabe handelt, die in den sonntäglichen eucharistischen Versammlungen für den Apostel Paulus (als Opfergabe) aufgebracht worden ist. — Vgl. oben Bd. 1 S. 121 ff.

Diakonenamt ein Teil der kirchlichen Ordnung: zur Bestätigung der Tatsache, daß die Kirchenverfassung aus der eucharistischen Verfassung hervorgegangen ist. Die Diakonen (im engeren Sinn) sind die dienenden (nicht mitleitenden) Gehilfen in der Eucharistie. Sie sind notwendig, sobald nicht alle mehr zu Tische sitzen. Sie dienen der leitenden, aufsehenden Tätigkeit des Vorsitzenden. Sie bringen die Opfergaben der Gläubigen zum Abendmahlstisch (Altar) und helfen dem Bischof in der Verwaltung des Dargebrachten (Armen- und Krankenpflege). Die Gläubigen empfangen die gesegneten Abendmahlselemente entweder unmittelbar aus der Hand des Bischofs (sie treten an den Tisch heran) oder durch die Vermittlung der Diakonen, die Brot und Wein den einzelnen zutragen [8].

In der eucharistischen Ordnung sind die Grundlagen der kommenden katholischen Kirchenordnung gegeben. Sobald die Versammlung groß geworden ist, vollzieht sich mit Notwendigkeit einerseits die Zweiteilung der Versammlung in die am Tische und die nicht am Tische (Klerus und Laienschaft), andererseits die Dreiteilung der Tischgenossenschaft in Vorsitzenden, Mitsitzende, Dienende (Bischof, Presbyter, Diakonen) [9].

Das ist alles, wenigstens für die größeren Ekklesien, schon im Laufe der fünfziger Jahre, also in der apostolischen Zeit, zur Geltung gekommen. Der Apostel Paulus schreibt um das Jahr 60 von Rom aus an die Philipper „mit Bischöfen und Diakonen" [10]. Noch viel deutlicher sind die Nachrichten über die römische Ekklesia.

Um das Jahr 90 schildert das berühmte Schreiben der römischen Christenheit an die corinthische (der sog. erste Klemensbrief) die römische Ordnung der sonntäglichen Eucharistie. Er schildert sie in der

---

[8] Vgl. Achelis, Canones Hippolyti, S. 189. Syrische Didaskalia (Texte und Untersuch. Neue Folge Bd. 10) S. 287.

[9] Was vermag demgegenüber die noch immer herrschende Lehre von der Administrativverfassung der urchristlichen Ekklesia als einer weltlichen Körperschaft zu bieten? Ist sie imstande, irgendwelche Anschauung davon zu geben, warum es gerade zu diesen Ämtern kam und kommen mußte? Sie leitet das Wesen der urchristlichen Ämter aus dem Naturrecht der Aufklärung ab. Kein einziges Quellenzeugnis hat sie auf ihrer Seite. In den Quellen steht vielmehr lediglich das Gegenteil von dem, was sie mit größter Bestimmtheit vorträgt (vgl. oben Anm. 3, 6). Der geschichtlichen Entwicklung gegenüber ist sie völlig ratlos. Aus dem Kirchenrecht der Aufklärung soll nach der (auf protestantischer Seite) ausnahmslos vorgetragenen Lehre das Kirchenrecht des Katholizismus hervorgegangen sein!

[10] Die Mehrheit der Bischöfe erklärt sich durch den Wechsel im Episkopat, vgl. unten § 19.

Form, daß die alttestamentliche Opferordnung vorgeführt wird. Das Gott wohlgefällige Opfer muß zu seiner Zeit, an seinem Ort (am „Altar"), in seiner Ordnung vollzogen werden. Es bedarf der Scheidung von Volk und Priesterschaft. Das Volk ist vom priesterlichen Handeln ausgeschlossen. Es bedarf innerhalb der Priesterschaft der Unterscheidung des „Hohepriesters", der „Priester" und der „Leviten". Der Hohepriester ist der eigentliche Priester: er ist der eine, welcher die „Liturgie" (den Opferdienst) vollzieht. Alle die anderen „Liturgen" sind nur Mitwirkende: die Priester, denen der Ehrenplatz, die Leviten, denen helfender Dienst zukommt. Es war in Israel Streit um das Priesteramt. Geradeso ist jetzt bei uns (in Korinth) Streit um das Bischofsamt. Aber die Apostel haben den Streit im voraus entschieden: das „Darbringen" und „Verteilen" der Opfergaben haben sie den von ihnen zum Bischofsamt bestellten und deren ordnungsmäßigen Nachfolgern auf Lebenszeit übertragen. Auch der eucharistische Gottesdienst der Christen ist Opferdienst am „Altar" (es ist aber nur von opfernder Darbringung der „Gaben", d. h. der Gebete und der Liebesgaben, nicht von einer Wiederholung des Opfers Christi die Rede). Die eucharistische Feier ist „nichts Neues". Sie ist Fortsetzung des alttestamentlichen Opferdienstes. Sie beruht auf den Gottesordnungen des Alten Testaments und ist diesen Gottesordnungen unterworfen. Auch die eucharistische Feier bedarf darum des Altars und der Liturgen am Altar, des opfernden Hohepriesters, der mitsitzenden Priester, der helfenden Leviten[11].

[11] 1. Klem. 40: Gott will, daß die Darbringung der Opfergaben und der Gottesdienst nach bestimmter Ordnung und zu bestimmter Zeit geschehe: dem Hohepriester (τῷ ἀρχιερεῖ) sind bestimmte Dienste (λειτουργίαι), den Priestern (τοῖς ἱερεῦσιν) ist ein bestimmter Ehrenplatz (ἴδιος ὁ τόπος) verordnet, den Leviten liegen die ihnen zukommenden Helferdienste (διακονίαι) ob; der „zum Volk Gehörige" (λαϊκὸς ἄνθρωπος) folgt den für das Volk geltenden Vorschriften (ihm gebührt nur, was dem Volke, nicht was den Priestern zukommt). 41: Ein jeder danke (εὐχαριστείτω) und diene Gott nach der für ihn geltenden Ordnung; nicht überall, sondern nur in Jerusalem vor dem Tempel am Altar (πρὸς τὸ θυσιαστήριον) sind die Opfer und Gebete darzubringen durch den Hohepriester und die anderen vorhin genannten Liturgen (διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν προειρημένων λειτουργῶν); wer gegen solche Gottesgebote handelt, verdient den Tod; das gilt auch uns, und je größer unsere Erkenntnis, um so größer wird unsere Gefahr sein. 42: Gott sandte Christus, Christus die Apostel; die Apostel haben, aus dem Geist Gottes heraus urteilend, ihre Erstlinge zu Bischöfen und Diakonen für die künftigen Gläubigen eingesetzt, nicht als etwas Neues (οὐ καινῶς), sondern nach alttestamentlichem Gotteswort (Jes. 60, 17). 43: Unter den Stämmen Israels war Streit um das Priestertum (περὶ τῆς ἱερωσύνης); Moses schlichtete ihn durch das

Hier ist ganz deutlich: 1. die Gleichsetzung des Bischofsamts mit der Verwaltung der Eucharistie (dem Darbringen und Verteilen der „Gaben"): der Streit um das Bischofsamt ist ein Streit um die Leitung der Eucharistie, um das Sprechen des Dankgebets und die Verwaltung der Liebesgaben; 2. die Gleichsetzung des christlichen Bischofsamts mit dem alttestamentlichen Hohepriestertum, dem Priestertum Aarons (ein Vergleich, der durch die ganze Folgezeit hindurchgeht); 3. die Gleichsetzung der am Tische Mitsitzenden (der Presbyter) mit den alttestamentlichen Priestern, der Diakonen mit den Leviten, der vom Tische („Altar") und damit von eigenem liturgischem Handeln Ausgeschlossenen mit dem „Volk".

Die römische eucharistische Ordnung von damals kann gar nicht anschaulicher beschrieben werden: die Scheidung der Versammlung in „Volk" und „Liturgie" (die „am Altar") und die Dreigliederung der „Liturgen" in Hohepriester, Priester, Leviten. In dem „Hohepriester" erkennen wir den e i n e n , welcher der Leitende, der in der Sache allein Handelnde ist [12], den vorsitzenden B i s c h o f , welcher als Liturg der eucharistischen Feier zugleich der Statthalter Christi, des eigentlichen „Hohepriesters unserer Opfergaben" ist [13]. Um das Jahr 90 ist in der römischen sonntäglichen [14] eucharistischen Feier alles da: der Bischof, die Presbyter, die Diakonen, das Volk, die ganze Ordnung, aus welcher dann die katholische Kirchenverfassung hervorgeht.

Aber der Klemensbrief gibt nicht bloß Aufschluß über die damalige römische Ordnung, also über die Zustände beim Ausgang des ersten Jahrhunderts.

Gottesurteil des grünenden Stabes zugunsten des Stammes A a r o n , obgleich ihm selber, dem Moses, diese Entscheidung Gottes schon vorher bekannt war. 44: So wußten auch die Apostel durch unsern Herrn Jesus Christus von dem kommenden S t r e i t u m d a s B i s c h o f s a m t (ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς); sie setzten darum die vorher Genannten (die Erstlinge unter den Bekehrten) zu Bischöfen und Diakonen ein und gaben ihnen auf Lebenszeit die Verwaltung der Opfergaben (ἐπινομὴν ἔδωκαν); darum ist es eine große Sünde, diejenigen, welche untadelig und heilig d i e O p f e r g a b e n d a r b r i n g e n , zu entsetzen von ihrem B i s c h o f s a m t (ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ — ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν).

[12] Dem „Hohepriester" und nur ihm werden ἴδιαι λειτουργίαι zugeschrieben, den „Priestern" nur ἴδιος ὁ τόπος, den Leviten nur ἴδιαι διακονίαι (1. Klem. 40, 5).

[13] 1. Clem. 36, 1: Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀρχιερέα τῶν προσφορῶν ἡμῶν, τὸν προστάτην καὶ βοηθὸν τῆς ἀσθενείας ἡμῶν.

[14] Daß der erste Klemensbrief die sonntägliche Eucharistie zur Grundlage nimmt, erhellt aus dem Hinweis auf die bestimmte Zeit (Sonntag), sowie auf den bestimmten Ort der Versammlung (den Ort der sonntäglichen Zusammenkunft), vgl. oben Anm. 11.

In der korinthischen Ekklesia ist der „Streit um den Episkopat" ausgebrochen. Dort ist bereits die gleiche Ordnung der Eucharistie herkömmlich gewesen wie in Rom. Das ist die Voraussetzung des Klemensbriefes. Aber in Korinth hat sich ein Aufruhr der „Jüngeren" gegen die „Älteren" erhoben. Die von den führenden Alten ordnungsmäßig unter Zustimmung der gesamten Ekklesia bestellten Bischöfe sind zugunsten von ein paar durch die Menge begünstigten „Individuen" vom Bischofsdienst ausgeschlossen worden. Um die bischöfliche Ordnung in Korinth wiederherzustellen, ergeht das Rundschreiben der römischen Ekklesia. Mit dem Schreiben werden drei mit Namen genannte Männer von Rom nach Korinth entsandt, die von ihrer Jugend an bis zum Greisenalter der römischen Ekklesia in tadellosem Wandel angehört haben. Die drei Männer gehören zu den Ältesten (Presbytern) der römischen Ekklesia. Sie sollen „Zeugen sein zwischen euch und uns"[15]. Was können und was sollen sie bezeugen? Sie sind jetzt (um das Jahr 90) Greise, also mindestens in den Sechzigern. Sie sind schon in ihrer Jugendzeit, also vor etwa dreißig bis vierzig Jahren, in die römische Ekklesia aufgenommen und haben ihr seitdem ununterbrochen angehört. Ihr Gedächtnis reicht also in die Entwicklung der römischen Ekklesia seit den fünfziger Jahren, mindestens seit dem Jahr 60, also bis in die Zeit zurück, zu welcher die Apostel Paulus und Petrus in Rom anwesend waren. Sie sollen in Korinth bestätigen, was das römische Schreiben sagt: daß die eucharistische Ordnung mit Bischof, Presbytern, Diakonen, Volk apostolischen Ursprungs ist. Sie haben jedenfalls aussagen können und ausgesagt (sonst würde ihre Sendung keinen Zweck gehabt haben), daß diese Ordnung schon in ihrer Jugendzeit, also in den Tagen der Apostel Paulus und Petrus, bestanden hat. Diese ihre Aussage, im Bunde mit dem schriftlichen Zeugnis der römischen Ekklesia, hat die Kraft gehabt, die Korinther zu der überlieferten bischöflichen Ordnung zurückzuführen: ihre Sendung bewirkte das Ende des „Streits um den Episkopat". Das Gewicht der aus der Apostelzeit stammenden römischen Tradition gab hier dem römischen Standpunkt den Ausschlag. Daß die Apostel wirklich, wie der Klemensbrief behauptet, die geschilderte bischöfliche Ordnung der Eucharistie vorgeschrieben haben, ist damit nicht dargetan. Wohl aber, daß diese Ordnung zur Zeit der

---

[15] I. Klem. 63, 3: ἐπέμψαμεν δὲ ἄνδρας πιστοὺς καὶ σώφρονας, ἀπὸ νεότητος ἀναστραφέντας ἕως γήρους ἀμέμπτως ἐν ἡμῖν, οἵτινες μάρτυρες ἔσονται μεταξὺ ὑμῶν καὶ ἡμῶν. 65 werden sie mit Namen aufgeführt, ohne Amtsbezeichnung: sie sind nicht Bischöfe noch Diakonen, sondern lediglich Älteste. Vgl. oben Bd. 1 S. 97, 98. Wesen u. Urspr. d. Kath., S. XVI Anm. 13.

Apostel Paulus und Petrus da war und von ihnen ausdrücklich oder stillschweigend gebilligt, jedenfalls nicht beseitigt worden ist. Nachweisbar reicht also die Ordnung der Eucharistie mit vorsitzendem Bischof, mitsitzenden Presbytern, helfenden Diakonen und „Volk“ in Rom bis in die apostolische Zeit zurück. Wenn einer der Apostel, Petrus oder Paulus, in der sonntäglichen Versammlung anwesend war, so wird ihm die Leitung der eucharistischen Feier, also der Vorsitz in einer so gegliederten Versammlung (an Stelle des Bischofs sitzt der Apostel) zugefallen sein. So wird denn auch Petrus in Rom die Eucharistie geleitet, Dankgebet und Gaben dargebracht haben. Als Apostel, nicht als Bischof (vgl. unten § 19). Aber man sieht, daß die Idee von der Nachfolge des römischen Bischofs in die Stelle des Apostels Petrus immerhin irgendwelchen geschichtlichen Hintergrund gehabt hat.

Im Klemensbrief erscheint die bereits aus der Apostelzeit stammende eucharistische Ordnung durchaus in katholischem Lichte. Der Opfer- und Priestergedanke wird vom Alten Testament übernommen und der eucharistischen Ordnung untergelegt. Das klerikale Priestertum, das Meßopfer der Folgezeit kündigt sich an[16]. Von diesen mit der eucharistischen Ordnung nunmehr sich verbindenden Gedanken aber hat das Urchristentum n i c h t s gehabt. Keine Spur von ihnen findet sich in den Paulusbriefen, auch keine Spur in den Pastoralbriefen. Dem Urchristentum sind vielmehr alle Christen gleichermaßen Träger des „heiligen, königlichen Priestertums“, durch ihren Wandel in Christo „geistliche Opfer Gott darzubringen“ (1. Petri 2, 5. 9). Kultischer Opferdienst nach Art des Testaments und des Heidentums ist wider das Evangelium Christi und wird darum unter Führung der Apostel vom Urchristentum v e r w o r f e n[17].

Die alttestamentlichen Parallelen, welche der Klemensbrief geltend macht, sind von ihm in die aus apostolischer Zeit stammende eucharistische Ordnung e i n g e t r a g e n worden. In der Ordnung als solcher war n i c h t s Katholisches. Für das Urchristentum hatte die Trennung der Menge von denen am Abendsmahltische, welche die Absonderung der „Älteren“ (Presbyter) von den „Jüngeren“ sowie den Helferdienst der Diakonen zur notwendigen Folge hatte, k e i n e n religiösen Grund, d. h. sie bedeutete keinen Katholizismus. Was wirkte, war die lediglich äußere Tatsache, daß die Menge am Abendmahlstische keinen Platz mehr fand. Wenn Petrus oder Paulus um das Jahr 60 die sonntägliche eucharistische Feier der römischen Christenheit leitete, so war dem

---

[16] F. R e n d t o r f f , Liturgisches Erbrecht, Akademisches Programm, Leipzig, 1913, S. 29.

[17] R e n d t o r f f a. a. O. S. 5 ff.

Apostel die äußere Gliederung der Versammlung etwas religiös Gleichgültiges. Nur dadurch war es möglich, daß diese Ausgestaltung der eucharistischen Feier auf dem Boden des Urchristentums entstand.

Trotzdem hat an dieser Ordnung der Katholizismus sich entwickelt. Das war möglich, weil die Versammlung zur Eucharistie dem Urchristentum eine Versammlung der Kirche Gottes, der Kirche im religiösen Sinn bedeutete. Wenn sich die einmal eingeführte Weise dauernd in der Christenheit behauptete, erhielt sie allein schon durch die Tatsache ihrer herkömmlichen Anwendung notwendig religiöses Gewicht. Die Idee der Sichtbarkeit der Kirche Gottes schließt die religiöse Verpflichtungskraft der Überlieferung, das katholische Traditionsprinzip, in sich. Die Überlieferung, Gewohnheit, gemeine („katholische") Lehre der Kirche Gottes ist das Werk Gottes, der sein Volk regiert. „Nichts darf geändert werden!"[18] Die geschilderte eucharistische Ordnung stammte aus der apostolischen Zeit. Nach wenig Jahrzehnten bereits — das bestätigt uns der Klemensbrief — erschien sie als religiös notwendig. Damit war ohne jede äußere Anwendung unmerklich, aber mit Naturgewalt der Katholizismus entstanden: die Bindung des religiösen Lebens an eine bestimmte, von göttlichen Rechts wegen zu beobachtende äußere Form. Die Idee der Sichtbarkeit der Kirche Christi, ja jedes Streben nach ihrer Sichtbarmachung kann nicht anders als den Katholizismus hervorbringen.

So ist es denn auch geschehen. Im Klemensbrief ist bereits die katholisch (als religiös notwendig) gedachte eucharistische Ordnung da. Sie ist zunächst nur Ordnung der Eucharistie. Aber von diesem Punkt aus wird sie das gesamte Leben der Ekklesia erobern. Der Träger dieser Entwicklung war der eine, welcher der eucharistischen Feier vorsaß, welcher die eucharistische Handlung vollzog, welcher die Christenheit wie ein Hirte weidete mit Leib und Blut des Herrn, der Statthalter Christi, — der Träger des Episkopats. Sein Dienst war von vornherein religiös begründet: einer mußte das Wort führen an Christi Statt. So ist vor allem sein Dienst religiös notwendig und dadurch zu der Gewalt geworden, welche das Christentum dem Katholizismus unterwarf.

§ 19.

Mehrepiskopat und Einepiskopat.

Der Vorsitzende der eucharistischen Sonntagsversammlung mußte des Wortes (zum Dankgebet) mächtig sein. So gebührte ursprünglich

---

[18] Nil innovandum, nisi quod traditum est, oben S. 68.

der Vorsitz in der Eucharistie grundsätzlich einem Charismatiker des Wortes, dem es gegeben ist, in freier Rede zu Gott und zugleich damit zu den Versammelten zu sprechen. Ist ein Apostel da oder ein apostelgleicher Mann (ein Prophet, ein Lehrer), so ist er der gegebene Vorsitzende [1]. Aber nicht immer ist die Gabe des freien Worts in der Versammlung vertreten. Dann hat als Aushilfe in der sonntäglichen großen Versammlung einer von den bereits erprobten älteren Christen (ein Presbyter) einzutreten. Er bedeutet zugleich einen von den Trägern des Zusammenhangs der Gegenwart mit den Aposteln, einen Zeugen und Bürgen des r e c h t e n überlieferten Worts. Dem apostelgleich Begabten wird die Leitung der Eucharistie formlos „gestattet" [2]. Der Älteste aber, der die Leitung der Eucharistie verwalten soll, pflegt feierlich „erwählt", „bestellt" zu werden. Er wird erwählt, wie auch ein Apostel (Evangelist) „erwählt" werden kann [3], durch den „Heiligen Geist", d. h. durch Prophetie mit nachfolgendem Gebet und Handauflegung [4]. Er ist durch Gott erwählt, der ihm die Gabe der Bezeugung des überlieferten Worts gegeben, eine Gabe, die durch Handauflegung bekräftigt wird. Auf den stolzen Namen eines Apostels, Propheten, Lehrers kann der erwählte Älteste keinen Anspruch erheben. Aber „Aufseher" (ἐπίσκοπος) über die Menge, „Hirte" der eucharistischen Versammlung, Sprecher eines überlieferten Dankgebets, treuer Verwalter der dargebrachten Opfergaben und Versorger von Armen und Kranken vermag er wohl zu sein. Die Namen „Aufseher" (Bischof) und „Hirte" (Pastor) sind sachlich gleichbedeutend. Beide bezeichnen den Vorsitzenden der eucharistischen Sonntagsversammlung als den Leiter einer großen Menge (einer „Herde", eines „Volkes"); beide bestätigen, daß das „Bischofsamt" mit dem zugehörigen Diakonenamt erst aufkam, als die Versammlung groß geworden und die Menge von den zu Tische Sitzenden abgesondert war. Die Namen selber bezeugen, daß die Schöpfung eines sonderlichen „Dienstes" (Bischofsdienst, Diakonendienst) für die Eucharistie nichts Ursprüngliches und nichts religiös Notwendiges, sondern eine durch lediglich ä u ß e r e Gründe bestimmte (im Lauf der fünfziger Jahre sich durchsetzende) Ordnung bedeutete, die erst infolge fortgesetzter Übung gegen das Ende des 1. Jahrhunderts als religiös notwendig sich darstellte.

---

[1] Vgl. oben Bd. 1 S. 83 ff., S. 113 Anm. 75.

[2] Didache X, 7: τοῖς δὲ προφήταις ἐ π ι τ ρ έ π ε τ ε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν. Von einer „Erwählung" ist in der Didache nur für Bischöfe und Diakonen die Rede (XV, 1).

[3] Vgl. die Berichte über die Erwählung des Paulus, des Timotheus, oben Bd. 1 S. 57 ff.

[4] Apostelg 20, 28: „Der Heilige Geist hat euch zu Bischöfen gesetzt".

Der „Dienst“ (διακονία) des zum Bischof „bestellten“ Ältesten geht nur auf die Leitung der Eucharistie nebst Verwaltung der in der Eucharistie gesammelten Opfergaben [5], und zwar zunächst nur für diese Versammlung, in welcher er „bestellt“ wird. Seine Erwählung ist ein rein religiöser Vorgang. Das bedeutet die Prophetie (deren Echtheit die Zustimmung der Versammlung bestätigt). Das bedeutet die vom Gebet begleitete Handauflegung [6]. Rechte gibt solche Wahl nicht (man lese Apostelg. 13, 1 ff.), kann sie überhaupt nicht geben. Sie schließt eine Anerkennung der Persönlichkeit in sich, die den Gewählten dauernd aus der Zahl der übrigen „Alten“ heraushebt und ihm für die Zukunft einen Platz unter den im besonderen Sinne „Führenden“ der Ekklesia sichert, denen die Leitung der Eucharistie einfach „gestattet“ werden kann, denen überhaupt kraft ihrer geistlichen Begabung eine überragende Stellung zukommt, auch soweit es sich nicht gerade um Eucharistie oder Opfergaben handelt [7]. Aber wenn die Stimme Gottes in der nächsten Sonntagsversammlung einen anderen zum Bischofsdienst beruft, wer könnte da widersprechen? So können nacheinander in den Sonntagsversammlungen verschiedene Älteste zu Bischöfen bestellt werden.

---

[5] Auf das unzweideutigste bezeugt der Klemensbrief, daß der „Episkopat“ mit dem Darbringen und der Verteilung der „Gaben“, d. h. mit der Verwaltung der Eucharistie, zusammenfällt. Ebenso der Ignatiusbrief ad Trall. 2, 3: Bischof und Presbyter sind Diener der „Geheimnisse Jesu Christi“, nicht bloß Diener für „irdische Speise und Trank“. Dazu oben § 18.

[6] Aus Prophetie und Handauflegung macht die noch immer herrschende Lehre einen juristischen Vorgang (Wahl eines Vereinsvorstandes!); aus dem Handeln der Ekklesia als der von Gott geleiteten Kirche im religiösen Sinn wird gesellschaftsrechtliches Handeln einer kirchlichen Körperschaft. Beweis? Lediglich das Naturrecht der Aufkläruug. In den Quellen steht ausdrücklich und mit gar nicht mißzuverstehenden Worten das Gegenteil.

[7] Unter den „Älteren“ (πρεσβύτεροι), gegen welche in Korinth die „Jüngeren“ sich erhoben haben (1. Klem. 3, 3; 47, 5), unterscheidet der Klemensbrief wiederholt die „Führenden“, vgl. 1, 3: ὑποτασσόμενοι τοῖς ἡ γ ο υ μ έ ν ο ι ς ὑμῶν καὶ τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν π ρ ε σ β υ τ έ ρ ο ι ς. 21, 6: τοὺς π ρ ο η γ ο υ μ έ ν ο υ ς ἡμῶν αἰδεσθῶμεν, τοὺς π ρ ε σ β υ τ έ ρ ο υ ς τιμήσωμεν. Den „Führenden“ ist zu gehorchen, die „Älteren“ insgemein sind zu „ehren“. An anderer Stelle werden die „bestellten Ältesten“ unterschieden: dem ποίμνεον τοῦ Χριστοῦ stehen die καθεσταμένοι πρεσβύτεροι, den Geleiteten die Leitenden, der Herde die Hirten (Bischöfe) gegenüber (54, 2). Die Leitenden, „Führenden“ sind die zum Bischofsdienst bestellten Ältesten (vgl. 44, 5). Die übrigen Ältesten (auch die mit am Altar sitzenden) sind nicht „bestellt“ (ein Beispiel die drei Ältesten, welche mit dem Schreiben nach Korinth entsandt sind, oben S. 192 Anm. 15). Die Bestellung zum Bischof macht die Bestellten insgemein zu Führenden, Hirten, Bischöfen, obgleich nur einer von ihnen in der einzelnen Versammlung den Bischofsdienst verwaltet.

In der einzelnen eucharistischen Versammlung ist immer nur einer als Bischof tätig. Aber trotzdem gibt es in der Ortschristenheit durchaus in der Regel eine Mehrheit von „Bischöfen", d. h. von zum Bischofsdienst „bestellten" Ältesten [8]. Die Bestellung des einen zum Bischofsdienst schließt die Bestellung eines anderen nicht aus.

Die allgemein herrschende Lehre spricht in Hinblick auf die „Bischöfe" der Quellen von einem „Bischofskollegium", bzw. indem die Episkopen in die Reihe der Presbyter einbezogen werden, von einem „Presbyterkolleg" [9]. Als ob ein Kollegium (eine körperschaftlich geartete Behörde) in der Ekklesia (der Kirche im religiösen Sinn) überhaupt gedacht werden könnte! Das „Kollegium" mußte natürlich, so hören wir, „wie alle Kollegien" einen Vorsitzenden haben. Aber ein Präsident des Presbyteriums erscheint nirgends in den Quellen! Aus dem Präsidenten des Kirchengemeinderats soll dann „allmählich" der monarchische Bischof der Folgezeit, der Priester Gottes (ἀρχιερεύς, sacerdos Dei) geworden sein [10]. Aber wie konnte das „allmählich" vor sich gehen? Dem Inhalt der urchristlichen Zeugnisse wird das Naturrecht der Aufklärung über den Kopf gezogen, mögen die Zeugnisse sagen, was sie wollen. Die Folge ist natürlich ein Rätsel nach dem anderen, ein Rätsel größer als das andere.

Die Mehrheit der Bischöfe bedeutete lediglich den Wechsel im

---

[8] Phil. 1, 1: „Bischöfe" und Diakonen in Philippi. Apostelg. 20, 17, 28: Die „Ältesten" von Ephesus werden als „zu Bischöfen Bestellte" angeredet. Didache XV, 1: Wählt euch „Bischöfe" und Diakonen. Dementsprechend nennt auch der Klemensbrief die Bischöfe immer in der Mehrzahl. 1. Klem. 42, 4; 44, 2: Die Apostel bestellten ihre Erstlinge zu „Bischöfen und Diakonen"; erst nach deren Tode sollten „andere" in ihrem Dienst nachfolgen; 44, 3, 4: Diese ordnungsmäßig „Bestellten" dürfen nicht ohne Grund vom „Bischofsdienst" ausgeschlossen werden; 44, 6: trotzdem haben die Korinther „einige" (ἐνίους) ohne Grund von ihrem Dienst entsetzt. Die Mehrheit der „Führenden", der „bestellten Ältesten" des Klemensbriefs ist die Mehrheit der „Bischöfe", oben Anm. 7.

[9] Die Theorie von den Presbytern, welche ursprünglich communi consilio die Kirche regiert hätten, um dann einen aus ihrer Mitte als Bischof über die anderen zu erheben, findet sich bekanntlich schon bei den Kirchenvätern (vgl. die berühmten, auch in Gratians Dekret dist. 93, 24; dist. 95, 5 aufgenommenen Äußerungen des Hieronymus). Das ist gleichfalls lediglich gelehrte Konstruktion, aber noch nicht naturrechtlich gedacht, wie die heute herrschende Lehre, welche die Presbyter zu einem Presbyterkollegium macht, um aus dem Wesen des Kollegiums das Dasein eines Präsidenten und aus dem Präsidenten einer kollegialen Verwaltungsbehörde den kommenden monarchischen Bischof (den Nachfolger Petri!) zu erschließen.

[10] Das liest man noch heute bei unseren besten Schriftstellern, z. B. Harnack, Kirchenverf., S. 72, 73; v. Schubert, Grundzüge der Kirchengeschichte, 5. Aufl., 1914, S. 48, 58.

Episkopat, also die Tatsache, daß keiner von den „bestellten“ Ältesten ein R e c h t auf den Episkopat (die Leitung der Eucharistie) besaß. In den (häretischen) marcionitischen Ekklesien galt das noch im 2. Jahrhundert. Dort hat, sagt Tertullian, die Ordination keine Rechtswirkung: heute ist der eine Bischof, morgen der andere. Wie der Episkopat, so wechselte auch der Presbyterat (das Mitsitzen am Abendmahlstisch) und der Diakonat [11]. Der Wechsel sämtlicher Amtsträger „von heute

[11] Tertullian, De praescript. haeret. (um 203) c. 41: In den häretischen Ekklesien (der Marcioniten) ist alius hodie episcopus, cras alius, hodie diaconus qui cras lector, hodie presbyter qui cras laicus. Dazu H a r n a c k , Kirchenverf., S. 106, 107. O. S c h e e l in Theol. Studien u. Kritiken, 1912, S. 444. -- L i e t z - m a n n in der Zeitschr. f. wiss. Theol., 55. Jahrg. 1913, S. 98 Anm. 1, glaubt aus der „Marcionitenkarikatur“ Tertullians keine Schlüsse auf das Urchristliche ziehen zu dürfen. Aber die „Karikatur“ Tertullians gibt, wie H a r n a c k a. a. O. nachweist, trotz rhetorisch übertreibender Ausdrucksweise durchaus zutreffende, anderweitig bestätigte Nachrichten. Es bleibt dabei, daß die marcionitische Gemeinschaft auch in den Augen Tertullians als E k k l e s i a organisiert war (adv. Marc. IV, 9: faciunt favos et vespae, faciunt e c c l e s i a s et Marcionitae), während die mei ten häretischen Gemeinschaften des 2. Jahrhunderts die Ordnung einer Philosophenschule oder eines Mysterienvereins annahmen (Tertull. de praescr. c. 42: plerique nec ecclesias habent; H a r n a c k a. a. O.). Die Ordnung als E k k l e s i a bedeutete die Ordnung f ü r d i e F e i e r d e r E u c h a r i s t i e. Auch die Marcioniten hatten die Eucharistie und die gemeinchristliche eucharistische Ordnung: die Trennung der Menge vom Altar, die Dreiteilung des zum Altar gehörigen Personenkreises. Auch die Marcioniten hatten die eucharistischen Ämter (Bischof, Diakon) und Würden (Presbyter), sowie die entsprechenden „Ordinationen“ zum eucharistischen Dienst. Das war es, was die Ordnung ihrer Gemeinschaft zu einer K i r c h e n ordnung, zu einer Ordnung als E k k l e s i a machte. Gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts waren die Marcioniten aufgekommen. In ihren Ekklesien war alles dem gemeinüblichen (katholischen) Brauch nachgebildet worden. Aber das im besonderen Sinn Katholische (vor allem der monarchische Episkopat mit seinen Folgesätzen), also das, was sich gerade erst in jener Zeit durchsetzte, was also im Grunde n i c h t katholisch, sondern eine Änderung des Ursprünglichen war, ward von den Marcioniten abgelehnt. Es fehlte darum bei ihnen die Rechtswirkung der Ordination: der Ordinierte hatte kein festes Recht auf seinen Dienst. Es fehlte überhaupt die Notwendigkeit der Ordination für die am Altar. Es fehlte die scharfe r e l i g i ö s e Unterscheidung zwischen denen am Abendmahlstisch und den übrigen, zwischen Ordinierten und Nichtordinierten, zwischen Klerus und Laienschaft (Tert. de praescr. c. 41: hodie presbyter qui cras laicus; nam et laicis sacerdotalia munera injungunt: auch nicht ordinierte Älteste gab es am Abendmahlstisch, die dann etwa in der nächsten Sonntagsversammlung wieder unter der Menge saßen). Die marcionitische Ekklesienverfassung war n o c h n i c h t k l e r i k a l i s i e r t, war n o c h n i c h t k a t h o l i s i e r t. Sie bedeutet eine Wiedergabe der vorkatholischen u r c h r i s t l i c h e n Ordnung der Ekklesia und stimmt darum genau zwar nicht mit dem Naturrecht unserer Gelehrten, wohl aber mit allem überein, was wir sonst aus urchristlichen Quellen erfahren.

auf morgen" ist nur für die Leitung der (allsonntäglichen) eucharistischen Feier, nicht für ein Amt der „Verwaltung" vorstellbar. Jeder Bischof behielt vielmehr die in seiner Eucharistie gesammelten (noch nicht verteilten) Opfergaben und verwaltete sie [12]. Daß in dieser Verwaltung ein Wechsel eingetreten sei, wird nicht berichtet. Wer hätte ihm denn auch die Opfergaben abfordern können? Aber es konnte sein, daß er am nächsten Sonntag in der Leitung der Eucharistie durch einen anderen ersetzt wurde. Damit wechselte der Episkopat. Der Wechsel des Bischofs führte den Wechsel auch der Diakonen mit sich. Es scheint, daß die Diakonen in engem persönlichen Verhältnis zu einem bestimmten Bischof standen [13]. Aber wie der Bischof, so blieben auch die Diakonen in Beziehung zu dem damals in ihrer Eucharistie gesammelten noch vorhandenen Kirchengut. Sollte also über das in mehreren Sonntagsversammlungen zusammengebrachte Gottesgut einheitlich verfügt werden, so bedurfte es des Zusammenwirkens der sämtlichen Bischöfe und Diakonen, unter denen die Opfergaben aufgebracht waren. Daraus ergibt sich der durch den Philipperbrief (1, 1) des Apostels Paulus bezeugte Zustand: er dankt für die ihm zugesandten Opfergaben den Heiligen zu Philippi „mit Bischöfen und Diakonen". Die „Bischöfe" bedeuten nicht ein einheitlich (körperschaftlich) handelndes Kollegium, sondern eine Mehrheit von gemeinsam handelnden selbständigen einzelnen.

Der Dienst des Bischofs konnte immer nur von einem verwaltet werden. Dadurch unterscheidet sich der Bischofsdienst von dem anderen Dienst in der Eucharistie, dem Diakonendienst. Immer sind in der eucharistischen Versammlung mehrere Diakonen, ebenso wie immer mehrere mitsitzende Presbyter am Abendmahlstisch. Bischof aber ist stets ein einziger, der allein Sprechende und damit Leitende. Wo daher die Ordnung der Ekklesia in ihren Grundsätzen entwickelt wird, erscheint der Bischof in der Einzahl, die Diakonen aber in der Mehrzahl. Gerade das ist der Inhalt der Pastoralbriefe: der Bischof, die Diakonen, das bestimmt den Aufbau des „Hauses Gottes", der Ekklesia [14].

---

[12] Eine „Gemeindekasse" gab es nicht, vgl. oben S. 174 f. Die Regel war, daß das Dargebrachte gleich in derselben Versammlung verteilt wurde. Auch die Verteilung ist Gottesdienst und bildet daher den Schluß der eucharistischen Feier. So noch im 3. Jahrhundert, vgl. Achelis, Die canones Hippolyti, S. 191, 192; Achelis, Die syrische Didaskalia, S. 287, 288, 292. Aber es kann von dem Gesammelten zurückbehalten werden: für Abwesende, für die Versorgung des Klerus usf. In dem Fall des Apostels Paulus ist von dem Dargebrachten für ihn zurückbehalten worden.

[13] Vgl. oben Bd. I S. 127. Harnack, Kirchenverf., S. 93.

[14] 1. Tim. 3: εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ. δεῖ οὖν τὸν

Es ist nichts Kollegiales im Bischofsamt. Sobald der Wechsel im Episkopat aufhörte, also nicht mehr neben dem Bestellten noch ein anderer „das Episkopat begehren" durfte, war von selber der „monarchische" Episkopat da, um dessen Erklärung die herrschende Lehre so vergeblich sich bemüht.

So war das Vorhandensein von mehreren zum Bischofsdienst bestellten Ältesten in den urchristlichen Ortsekklesien zwar tatsächlich geltende Regel, aber keineswegs grundsätzliche Forderung.

Es konnte sein, daß niemand zum Bischofsdienst bestellt wurde. Dann nämlich, wenn eine überragende, mit der Gewalt der Lehrgabe apostelgleich ausgerüstete Persönlichkeit ständig der Vollversammlung angehörte, so daß ein Bedürfnis nach Bestellung eines einfachen Ältesten zum Bischofsdienst nicht bestand. Das war längere Zeit hindurch der Fall in Jerusalem, also gerade in der ältesten Ekklesia. Die Stellung zunächst der Apostel, sodann des Herrenbruders Jakobus schloß jede Bischofswahl aus[15]. Jakobus war, seitdem infolge der herodianischen Verfolgung Petrus und die anderen Apostel nur noch vorübergehend in Jerusalem sich aufhielten, der geborene Führer der Ekklesia zu Jerusalem, der geborene Leiter ihres eucharistischen Gottesdienstes: der Bruder Jesu Christi saß naturnotwendig an der Statt Christi. Darum hören wir in der Apostelgeschichte zwar von „Ältesten" zu Jerusalem, aber kein Wort von einem Bischof. Die Monarchie des Jakobus, nach dessen Tode anscheinend zunächst andere Verwandte Jesu in die gleiche Stellung eintraten, hat sich im Gedächtnis der Folgezeit erhalten. Die Legende machte ihn zum ersten Bischof von Jerusalem. Das spätere Judenchristentum hob ihn auf den Schild als den „Herrn der Kirche" und „Bischof der Bischöfe"[16]. Er war in Wirklichkeit nicht Bischof. Er war mehr. Neben ihm konnte kein anderer des Bischofsamtes begehren. Er war ein apestolgleicher Mann (Prophet und Lehrer). Daher besaß er ein allen Brüdern überlegenes, unbestreitbares geistliches Ansehen, aber trotzdem nichts von rechtlich wirkender

ἐπίσκοπον ἀνεπίλημπτον εἶναι — καὶ μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν (die „draußen" beurteilen die Ekklesia nach „dem Bischof", dem Haupt der Ekklesia): Διακονοὺς ὡσαύτως σεμνούς —. Tit. 1, 5 ff.: Du sollst κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους bestellen, wenn einer untadelig ist, δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι —: in jeder Stadt scheint nur ein Ältester zum Bischof bestellt zu werden.

[15] Jakobus erscheint, sobald die Apostel nicht mehr dauernd in Jerusalem sind, als das Haupt der dortigen Christenheit: die Führung steht bei Jakobus (der selbst ja auch ein Ältester, Erstling der Christenheit ist, vgl. 1. Petri 5, 1) und „Ältesten", Apostelg. 12, 17; 21, 18.

[16] Vgl. Harnack, Kirchenverf., S. 25 ff.

geistlicher Alleingewalt[17]. In seiner Stellung war nichts Katholisches, auch nichts eigentümlich Judenchristliches[18]. Sie entsprach dem, was geradeso in den heidenchristlichen Ekklesien galt. Bischöfe und Diakonen hatten in der Leitung der Eucharistie den Dienst zu leisten, der grundsätzlich den „Propheten und Lehrern", d. h. den apostelgleichen Persönlichkeiten, zukam[19]. Ist ein Prophet oder Lehrer dauernd der Ortsekklesia angehörig, so bedarf es keines Bischofs. Das ist die Lehre der Didache. Das beste Beispiel für die Geltung dieses gemeinchristlichen Grundsatzes ist die Stellung des Jakobus in Jerusalem[20].

Ebensogut konnte es andererseits sein, daß da, wo kein apostolischer Mann dauernd in der Ortsekklesia war, zur Zeit von den Ältesten nur einer zum Bischofsdienst bestellt wurde und erst nach seinem Tode ein anderer. Schon im Lauf der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts hat eine Entwicklung zugunsten des Alleinepiskopats eines einzigen Ältesten eingesetzt. Der Wechsel im Episkopat bedeutete Verzettelung des Kirchenguts (oben S. 199) und steten Wechsel in der Armen- und Krankenpflege. Die Ständigkeit des Episkopats war zweifellos das praktisch Bessere. Für die Zeit des Apostels Paulus berichtet die Apostelgeschichte (20, 17 ff.) von einer Mehrheit von Bischöfen in Ephesus; im frühen Beginn des 2. Jahrhunderts ist nur noch ein Bischof in Ephesus, und zwar kraft bereits feststehender unbestrittener Übung (Ignatiusbrief an die Epheser). Dem entspricht die Schilderung der

---

[17] Das ist gegen Harnack bereits ausgeführt in Wesen u. Urspr. d. Kath., S. 38, Anm. 31. Sobald die Apostel in Jerusalem erscheinen, ist von der Monarchie des Jakobus nichts mehr wahrzunehmen. Die Entscheidung steht bei der Versammlung von Aposteln, Ältesten, Brüdern (Apostelg. 15, 23); Jakobus wird in dem Schreiben der jerusalemischen Ekklesia überhaupt nicht erwähnt: er verschwindet unter den „Ältesten" (Apostelg. 15, 4 ff.). Es gab noch keine Spur von einem Satz, welcher das Dasein und das zeitliche Handeln der Ekklesia an eine bestimmte Person gebunden hätte, d. h. noch keine Spur vom Katholizismus. Jakobus hatte (gegen Harnack S. 27) nichts von einem katholischen Bischof.

[18] Die bisher herrschende Lehre (Ritschl, Harnack) setzt die jerusalemische Verfassung mit Jakobus an der Spitze als judenchristlich (und zugleich dem Katholizismus nahestehend) zu der „heidenchristlichen" Verfassung mit Bischöfen und Diakonen in Gegensatz, vgl. Harnack, Kirchenverf., S. 24 ff., 31 ff.

[19] „Auch die Bischöfe und Diakonen leisten auch den Dienst der Propheten und Lehrer" (in der sonntäglichen Eucharistie). So die berühmte Äußerung der Didache XV, 1. Wenn ein Prophet da ist, wird ihm die Leitung der Eucharistie „gestattet" (Did. X, 7), d. h. der Prophet schließt den Bischof aus.

[20] Es war in Jerusalem also alles viel einfacher, als Harnack in seinen Betrachtungen (a. a. O. S. 24 ff.) voraussetzt.

Pastoralbriefe: man empfängt aus ihnen den Eindruck, daß die Ordnung der Ekklesia bereits dem Einepiskopat zustrebt. Dadurch erklären sich die Verhältnisse in Antiochien und in den kleinasiatischen Ekklesien, an welche die Ignatiusbriefe (um das Jahr 110) gerichtet sind. Hier besteht schon in den ersten Jahren des 2. Jahrhunderts (etwa gleichzeitig mit der Abfassung der Didache) keine Spur von einer Mehrheit von Bischöfen. Vielleicht hat der Einfluß des in Jerusalem gegebenen Vorbildes zugunsten der Bestellung eines einzigen mitgewirkt. Ignatius ist ein richtiger Bischof, ein bestellter Ältester, kein apostelgleicher Mann[21]. Aber er ist der einzige Bischof in Antiochien. Nach seiner Gefangennahme und Fortführung ist kein anderer Bischof da. Auch wird, da er noch lebt, kein anderer Bischof gewählt[22]. Ebenso ist in in den kleinasiatischen Ekklesien, an die Ignatius belehrend, ermahnend schreibt, überall nur e i n Bischof. Auch fehlt es völlig an Ermahnungen des Inhalts, daß nur e i n Bischof sein dürfe. Wie für Presbyter und Diakonen die Mehrzahl, so erscheint für den Bischof die Einzahl als s e l b s t v e r s t ä n d l i c h. Für Ephesus gilt ganz das gleiche wie für die übrigen Ekklesien. Die Entwicklung vom Mehrepiskopat zum Einepiskopat ist in diesen Ekklesien bereits völlig abgeschlossen. Von einem Kampf um das Einepiskopat ist nirgends etwas wahrzunehmen. Das Ziel der Verfassungsänderung, welche die Ignatiusbriefe anstreben, ist n i c h t das Einepiskopat (dieses ist schon da), sondern, wie sich bald (§ 20) herausstellen wird, etwas ganz anderes.

So ergibt sich, daß in einer Reihe von Ekklesien das Einepiskopat, d. h. die Übung, jeweils nur e i n e n Ältesten zum Bischofsdienst zu bestellen, höchst wahrscheinlich bereits in die urchristliche Zeit zurückreicht (auch in Rom mag es früh dahin gekommen sein), daß also insofern der katholischen Überlieferung Recht gegeben werden kann.

Für die herrschende Lehre erscheint es als eine grundlegende Änderung, wenn das „Kollegium“ von Presbytern bzw. Bischöfen „allmählich“

---

[21] Ignat. ad. Rom. 4, 3: Ignatius gebietet nicht „wie Petrus und Paulus“. Er ist kein apostelgleicher Mann. Von seiner Prophetie, die er ad Philad. 7 mitteilt (vereinzelte Weissagung konnte von jedem Christen ausgehen) muß er versichern, daß sie Gottes Stimme war (vgl. oben Bd. 1 S. 31 Anm. 10): er ist kein anerkannter Prophet. Seine Briefe schreibt er als Märtyrer (er pflegt seine „Bande“ in seinem Schreiben zu erwähnen). Nur durch sein Martyrium empfängt er die Stellung, die ihn zu autoritärer Lehre nach Art eines apostelgleichen Mannes (vgl. oben Bd. 1 S. 32 Anm. 9) und damit zu Lehrschreiben an die Ekklesien, die Kirchen Gottes, ermächtigt.

[22] Ignat. ad. Rom. 2, 2: Ignatius ist „der Bischof Syriens“. 9, 1: Die „Ekklesia in Syrien“ hat jetzt statt seiner „Gott zum Hirten“, „Christus und der Römer Liebe zum Bischof“.

in einen einzigen Bischof sich verwandelt. Aus der „aristokratischen" sei eine „monarchische" Verfassung geworden (daher der übliche Ausdruck „monarchischer Episkopat"), aus dem kollegialen Regiment eines „Gemeindeauschusses"[23] das alleinige Regiment eines einzigen.

Aber das ist alles von körperschaftsrechtlicher (religionsgesellschaftlicher) Verfassung aus gedacht, die es gar nicht gab. Es handelte sich in Wahrheit nicht um die „administrativen" körperschaftlichen Angelegenheiten, die nun einem einzigen zugefallen wären, sondern um die Leitung der sonntäglichen Eucharistie, die immer einem einzigen zuständig war. Die Frage, ob Mehrepiskopat oder Einepiskopat, war als solche keine Verfassungsfrage, d. h. keine Frage, deren verschiedene Beantwortung eine Änderung der eucharistischen Ordnung bewirkt hätte. Sie bedeutete nur die Frage, ob Wechsel im Bischofsdienst (der stets „monarchisch" war) oder nicht. Auch der Episkopat trug als solcher ein ausschließliches Recht auf den Bischofsdienst nicht in sich. Das galt selbst für den apostelgleichen Mann (wie Jakobus), um so mehr für den allein zum Episkopat bestellten Ältesten. Immer konnte ein dem geistlichen Ansehen gleicher oder überlegener Christ anwesend sein, dem im Einzelfall der Vorrang zukam. Wenn die Apostel in Jerusalem erschienen, so wich ihnen Jakobus. Auch wenn nur ein Ältester zum Episkopat bestellt war, bedeutete diese Tatsache allein keine Unterwerfung der Ekklesia (Christenheit) unter diesen Mann. Er konnte in der nächsten Sonntagsversammlung durch einen anderen ausgeschlossen werden. Der Einepiskopat war darum auf dem Boden des Urchristentums geradeso gut möglich wie der Mehrepiskopat. (unten § 21 Anm. 2 und Anm. 11). Auch in Rom kann der Einepiskopat (des Klemens) in das 1. Jahrhundert zurückreichen. Es liegt nicht der geringste Grund vor, das zu bezweifeln. Der Einepiskopat als solcher bedeutet keinen Einschnitt in der Entwicklung. Nichts Katholisches liegt darin. Der katholische Einepiskopat kam erst auf, als ein religiöser Gedanke hinzukam, welcher das Alleinrecht dieses einen auf den eucharistischen Bischofsdienst begründete und dadurch die eucharistische Ordnung in eine katholische Kirchenordnung verwandelte.

§ 20.

Das Sakrament.

Dem Urchristentum war die für die Sonntagsfeier aufgekommene eucharistische Ordnung religiös unwesentlich. Die Ekklesia

[23] Man denke sich einen „Gemeindeausschuß" der Kirche im religiösen Sinn! Sobald erkannt ist, daß die Ekklesia des Urchristentums die Kirche im religiösen Sinn bedeutet, sind solche Phantasien von selber ausgeschlossen.

war da auch ohne Bischof und Presbyter. So war auch die Eucharistie da ohne die eucharistische Ordnung der Hauptversammlung. Denn in jeder Christenversammlung, auch wo nur „zwei oder drei“, ist Christus, erscheint die Ekklesia. In jeder Christenversammlung kann die Eucharistie gefeiert werden, kann ein Statthalter Christi das Wort Christi sprechen. Die Ekklesia als solche bedarf der eucharistischen Ordnung nicht.

Das alles wird noch im Beginn des 2. Jahrhunderts durch den Inhalt der Ignatiusbriefe bestätigt. In den Städten, deren Christenheiten Ignatius begrüßt und belehrt, ist es durchaus Regel, daß auch in „privaten“ Ekklesien, d. h. auch in Versammlungen ohne Bischof, Presbyterium, Diakonen, die Eucharistie gefeiert, überhaupt „alles“ vollbracht wird, „was in die Ekklesia gehört“ [1].

Ungefähr gleichzeitig ist die Didache geschrieben. Sie bringt die beste Erläuterung zu den Ignatiusbriefen und zugleich anschauliche Ergänzung. Auch hier gibt es noch unzählige Ekklesien und folgeweise unzählige eucharistische Versammlungen: außer den sonntäglichen Vessammlungen die alltäglichen Zusammenkünfte der „Heiligen“. Die alltägliche eucharistische Versammlung ist in der Regel klein. Sie hat darum die ursprüngliche Form der Abendmahlsfeier bewahrt. Die Eucharistie ist mit einer wirklichen Abendmahlszeit (der Agape) verbunden. Alle sitzen zu Tische. Einer spricht die eucharistischen Gebete. Aber von Bischöfen nnd Diakonen (ebenso natürlich von Ältesten) ist keine Rede. Die Weisungen der Didache, welche sich auf die eucharistische Feier als solche beziehen, richten sich an die Christen insgemein. Jeder Christ kann das eucharistische Gebet sprechen, an Christi Statt sitzen und die Feier leiten. Die mit der Agape verbundene (alltägliche) Eucharistie bedarf darum keiner besonderen Amtsträger, keines Hirten und Aufsehers über die Menge, keiner Helfer. Für diese in kleinerem Kreise mit Agape vollzogene Eucharistie gibt die Didache zunächst ihre Vorschriften über die zu sprechenden Abendmahlsgebete mit dem Zusatz, daß den Propheten freie Rede im Dankgebet zu gestatten ist. Der einfache, nicht prophetisch begabte Christ soll das herkömmliche Gebet sprechen [2]. Es ist die gleiche Regel, die auch für die sonntägliche Feier gilt [3], und es sind die gleichen Abendmahlsgebete, welche der „Bischof“ in der sonntäglichen Feier zu gebrauchen hat.

---

[1] Oben Bd. 1 S. 193.

[2] Das Obige ist der Inhalt von Didache IX, X. Vgl. die Anmerkungen Harnacks, Texte u. Untersuch., Bd. 2 S. 28 ff.

[3] Wenn es Did. XV, 1 heißt, daß die Bischöfe „den Dienst der Propheten und Lehrer leisten“, so liegt darin der Vorrang des zu freier Rede fähigen und berufenen Mannes.

Die von der Didache vorgeschriebenen Abendmahlsgebete sind Gebete für die Eucharistie überhaupt[4] ohne Unterschied, ob die eucharistische Feier von einem „Bischof" in der großen sonntäglichen Hauptversammlung oder von einem einfachen Christen in der Agape geleitet wird. Auch der zum Bischof für die Hauptversammlung bestellte Älteste ist nichts anderes als ein einfacher Christ: bewährt, treu, zuverlässig, aber ohne apostolisches Charisma. Darum gelten die gleichen Regeln in dem einen Fall wie in dem anderen. Die eine Versammlung (die alltägliche Agapeversammlung) ist genau des gleichen religiösen Wesens und Wertes wie die andere (die sonntägliche), die eine ist Ekklesia wie die andere, die eine feiert die gleiche Eucharistie wie die andere, die eine hat (regelmäßig) einen einfachen Christen zum Vorsitzenden wie die andere. Die sonntägliche große Versammlung ist religiös nichts anderes als die kleinere Agapeversammlung mit angeschlossener Eucharistie. Darum spielt denn auch die Sonntagsversammlung in der Didache eine so bescheidene Rolle. Sie erscheint erst am Schluß der Darstellung. Für diese sonntägliche Feier (nur für sie) wird die Vorschrift gegeben: „erwählt euch des Herrn würdige Bischöfe und Diakonen"[5]. Die sonntägliche Eucharistie bedarf der entwickelten eucharistischen Ordnung, weil die große Versammlung andere Formen verlangt als die kleinere. Aber wo der Eucharistie als solcher gedacht wird, verschwindet die sonntägliche Versammlung unter den Christenversammlungen überhaupt. Auch ohne Bischof, Älteste, Diakonen ist die Christenversammlung eine vollwertige Ekklesia, auch für die Eucharistie. Die äußere eucharistische Ordnung ist religiös gleichgiltig. Die Didache steht noch auf dem Boden des Urchristentums.

So lange die religiöse Vollgültigkeit aller Ekklesien (Christenversammlungen) galt, war das allgemeine Priestertum der Gläubigen lebendig, war die Ekklesia noch nicht einem einzigen unterworfen. Jeder Christ konnte und sollte kraft des in ihm wohnenden Gottespriesters ein Statthalter Christi, Träger, Verkünder des Wortes Christi sein. Die Leitung der eucharistischen Feier, das Sprechen des Dank-

---

[4] Für die sonntägliche Abendmahlsfeier (Did. XIV) werden die Gebetsformulare nicht wiederholt. Sie waren schon vorher mitgeteilt. Es war die gleiche Feier und darum das gleiche Gebet.

[5] Did. XIV: Am Herrentage sollt ihr „das Brot brechen und danken". XV: „Bestellet euch nun des Herrn würdige Bischöfe und Diakonen". In dem „nun" (οὖν) liegt der Zusammenhang dieses Satzes mit dem unmittelbar vorhergehenden („feiert am Sonntag die Eucharistie") unzweideutig ausgesprochen. Nur die Sonntagseucharistie bedarf solcher Amtsträger.

gebets war nichts anderes als ein Stück der Wortverwaltung, die grundsätzlich jedem Christen zukam. Ein religiös begründetes [6] ausschließliches Recht bestimmter Amtsträger, in der eucharistischen Feier an Christi Statt zu sitzen, war undenkbar.

Aber diesem Zustand sollte ein Ende bereitet werden.

Die sonntägliche eucharistische Feier hatte die Form der Agape, der wirklichen gemeinsamen Mahlzeit, abstreifen müssen. Das bedeutete der Dienst der Diakonen, die Scheidung der Ältesten nebst dem Bischof von der Menge. Nicht alle konnten mehr zu Tische sitzen. Aus dem wirklichen Abendmahl wird ein bloßer Ritus des Abendmahls, der nunmehr auch in der Frühe gefeiert werden konnte. Dieser Ritus war es, der bestimmte Amtsträger und bestimmte feierliche Formen mit sich führte.

Indem der Gedanke des gemeinsamen Abendessens für die Sonntagsfeier zurücktrat, ward Raum für einen ganz anderen, uralt heidnischen und zugleich alttestamentlichen Gedanken, — den Opfergedanken, dem alle Überlieferungen und Antriebe der, sei es aus dem Judentum, sei es aus dem Heidentum gewonnenen Christenschar entgegenkamen. Die rituelle (sonntägliche) eucharistische Feier erschien als opfernde Darbringung von Gaben und Gebeten, der Abendmahlstisch als Altar. Die am Abendmahlstisch Tätigen mußten zu Priestern und Leviten werden.

Das Evangelium Jesu Christi hatte jeden Kultus aufgehoben. Das Urchristentum lehnte grundsätzlich jeden Kultus ab. Aber der natürliche Mensch will den Kultus. Er will nicht den „vernünftigen Gottesdienst“, den Dienst durch das ganze Leben. Er will den kultischen Gottesdienst, den Dienst durch bestimmte religiöse Handlung, durch welche Gott befriedigt und zugleich gewonnen wird. Mit Naturgewalt machte sich das aus jüdischer und heidnischer Vergangenheit stammende „liturgische Erbe“ geltend, an erster Stelle die Erbschaft aus dem alttestamentlichen Tempeldienst [7]. In dem berühmten Schreiben der römischen Christenheit an die korinthische erscheint bereits gegen das Ende des 1. Jahrhunderts die Eucharistie als die Fortsetzung des alttestamentlichen Opferdienstes mit Altar und Priestertum (oben S. 190).

---

[6] Weltlich begründete Rechte sind für das überweltliche Leben des Volkes Gottes, für das Leben Gottes mit der Christenheit (vgl. oben § 16) unmöglich.

[7] Vgl. die bereits oben S. 193 Anm. 16 angeführte geistvolle Abhandlung von F. Rendtorff, Liturgisches Erbrecht (Leipziger akad. Programm 1913), insbesondere S. 21 ff. (Auch F. Rendtorff, Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes unter dem Gesichtspunkt der liturgischen Erbfolge in Eger, Studien zur praktischen Theologie, Bd. 7, Heft 1, Gießen 1914, S. 6 ff., 16 ff., 33 ff.).

Seitdem die sonntägliche Versammlung groß geworden, war der Ritus da, welcher die Abendmahlsfeier zu einer Kultushandlung zu machen imstande war, und zugleich die Menge (das „Volk“), welche die Kultushandlung begehrte. Die Eucharistie ward zu einem kultischen Gottesdienst, zu einer Handlung, die durch ihre Form auf Gott wirkt.

So ward die rituelle, in der sonntäglichen Form vollzogene Eucharistie zu einem Sakrament im Sinn des Katholizismus, zu einer heiligen Handlung, welche durch ihre Form als solche (ex opere operato) göttliche Gnadenwirkung mit sich führt: die Gemeinschaft mit Christus, Vergebung der Sünden, Gewinnung des ewigen Lebens. In demselben Augenblick war der religiöse Wert und zugleich die religiöse Notwendigkeit der eucharistischen Ordnung mit Bischöfen und Diakonen gegeben. Das ist es, was den Inhalt des schon oft besprochenen römischen Klemensbriefs bestimmt hat. Die rechte eucharistische Feier ist nach dem Brief der Römer gleich dem Opferdienst des Alten Testaments kraft göttlicher Vorschrift an eine bestimmte Zeit und Stunde (die Zeit der Sonntagsversammlung), an einen bestimmten Ort (den Ort der Sonntagsversammlung) und an bestimmte Personen (die Amtsträger der Sonntagsversammlung) gebunden[8]. Nur die zum eucharistischen Sonntagsdienst bestellten Personen sind kraft (angeblich) bereits im Alten Testament enthaltenen Gebotes vor Gott (religiös) berechtigt, in dem eucharistischen Opferdienst leitend, mitteilend, helfend sich zu beteiligen: sie besitzen ein ihnen göttlich (durch die Apostel) gegebenes

[8] 1. Klem. 40, 41: Alles, was Gott befohlen, muß zu der von Gott verordneten Zeit (ὡρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις) und am bestimmten Ort und durch bestimmte Personen geschehen (ποῦ τε καὶ διὰ τίνων ἐπιτελεῖσθαι θέλει, αὐτὸς ὥρισεν). Der Ort ist im Alten Testament Jerusalem an dem Altar vor dem Tempel. Die Personen sind Hohepriester, Priester, Leviten. Die starke Betonung, mit welcher das Erfordernis der „bestimmten Zeit und Stunde“ vorgetragen wird, deutet unverkennbar auf die sonntägliche Hauptversammlung als die allein rechte Stätte der Eucharistie. Ebenso das Erfordernis des rechten Ortes und des „Altars“ sowie die Vorschrift (41,1), daß jeder „in seiner Stellung“ Gott danke und die „ihm bestimmte Regel seines Gottesdienstes nicht überschreite“ (ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω θεῷ — μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα). Nur in der sonntäglichen Hauptversammlung galt die jedem seine besondere „Stellung“ in der Feier vorschreibende eucharistische Ordnung. Die Einsetzung von „Bischöfen und Diakonen“ durch die Apostel, d. h. die eucharistische Ordnung, wird demgemäß auf eine (angebliche) Vorschrift des Alten Testaments zurückgeführt (1. Klem. 42, 5): Darin liegt die Gleichsetzung des neutestamentlichen eucharistischen Dienstes mit dem alttestamentlichen Priestertum (Hohepriestertum) und Levitentum.

lebenslängliches, ausschließliches Recht auf den eucharistischen Dienst [9].

Die folgenreichste Änderung in der ganzen Kirchengeschichte war damit angebahnt. Neben das Wort trat als selbständige Größe das Sakrament (im katholischen Sinn). Das Wort war und blieb (zunächst) Sache des einzelnen Christen, das Sakrament dagegen war die Handlung der eucharistisch geordneten Ekklesia. Ohne diese eucharistische Ordnung keine vor Gott gültige sakramentale Eucharistie. Der Folgesatz lautete: ohne diese eucharistische Ordnung keine Ekklesia.

Diese Folgerung ist es, welche die Ignatiusbriefe entwickeln.

Hier ist der Einepiskopat bereits eine selbstverständliche Einrichtung (§ 19). Aber der Einepiskopat als solcher bedeutete noch nicht die geistliche Monarchie. Monarchie über das religiöse Leben der Christenheit soll dem Bischof durch die Ignatiusbriefe erst verschafft werden [10]. Dazu bedarf es des Satzes: nur die Bischofsekklesia,

---

[9] Das ist der Inhalt von 1. Klem. 43, 44, vgl. oben S. 190.

[10] Darin liegt der zwingende Beweis für die Tatsache, daß — im Gegensatz zu der allgemein (bei den Protestanten) herrschenden Lehre — der Einepiskopat als solcher keinerlei Verfassungsänderung bedeutete. Ob mehrere zu Bischöfen bestellte Älteste da waren oder nur ein einziger, bedeutete keinerlei Änderung der eucharistischen Ordnung, also keinerlei Änderung der Ordnung der Ekklesia, weil in der einzelnen eucharistischen Feier immer nur einer bischöflich tätig war (oben S. 197). Der Mehrepiskopat brachte den Wechsel, der Einepiskopat die Ständigkeit in Verwaltung des Bischofsdienstes mit sich. Das war alles. Religiös war zwischen beiden Formen der bischöflichen Ordnung kein Gegensatz. Der Einepiskopat für die sonntägliche Hauptversammlung bedeutet, so lange noch jede Christenversammlung Ekklesia war, nichts von irgendwelcher Alleinberechtigung. Das ist die Hauptsache, und das ist es, was die allgemeinherrschende Lehre zu sehen außerstande ist. Immer wird vorausgesetzt, daß den Ausgangspunkt der Entwicklung schon in den Tagen der Apostel die körperschaftlich verfaßte einheitliche Ortsgemeinde bildet, — entsprechend dem obersten Grundsatz unserer Kirchenrechtslehre: im Anfang war die Religionsgesellschaft. Wenn an der Spitze dieser Körperschaft zunächst ein „Kollegium", dann aber ein einziger Bischof stand, so war das natürlich die denkbar größte Verfassungsänderung. Aber noch im Beginn des 2. Jahrhunderts gibt es nichts von Körperschaft, nichts von einheitlicher Ortsekklesia. Die Einheit der Ortschristenheit soll erst geschaffen werden. Das ist das Ziel der Ignatiusbriefe, und zwar so deutlich, daß es gar nicht — so sollte man wenigstens meinen — übersehen werden kann. Trotzdem wird es übersehen. Die Ausführungen, die ich bereits in Bd. 1 S. 190 ff. gegeben habe, sind ohne Frucht geblieben. Was nützt es, daß ich den offenbaren und unzweideutigen Inhalt der Ignatiusbriefe für mich habe? Ich habe die Religionsgesellschaftslehre der Aufklärung gegen mich. Aus diesem Grunde wird die herrschende Lehre von der urchristlichen (angeblichen) Ortsgemeindeverfassung unerschüttert fortgeführt, als wenn gar nichts durchaus

nur die eucharistisch geordnete Versammlung mit Altar, Bischof, Presbyterium, Diakonen ist Versammlung des Volkes Gottes; die einfache Christenversammlung ist keine Ekklesia mehr[11]. Die gesamte Christenheit muß, will sie am Leben der Ekklesia mit Gott Anteil haben, der Bischofsekklesia angehören: es kann und darf an jedem Ort nur eine einzige Ekklesia, die eucharistisch geordnete Bischofsekklesia sein. Jetzt erst ist die urchristliche anarchische Auflösung der Ortschristenheit in unzählige Ekklesien durch die geistliche Monarchie des Bischofs überwunden. Jetzt erst hat der Bischof das Alleinrecht auf das Handeln der Ekklesia, denn ohne den Bischof gibt es keine Ekklesia mehr. Auch für die Ignatiusbriefe ist es göttliche Ordnung, die das gebietet. Begründung durch ein Schriftwort wird nicht gegeben. Aber der Geist Gottes verkündigt solche Ordnung durch den Mund seines Propheten, des Märtyrers Ignatius[12]. Warum muß es göttliche Ordnung sein? Es handelt

---

Widersprechendes in den Quellen stände. Dabei handelt es sich um die wichtigste Frage der ganzen Kirchengeschichte: um die Verwandlung des Urchristentums in Katholizismus. Sowie man die körperschaftliche einheitliche „Ortsgemeinde an die Spitze der Entwicklung setzt, bleibt die Entstehung der katholischen Kirchenverfassung (und die Entstehung des Katholizismus selbst) unverständlich, — man vergleiche die gemeinübliche Darstellungsweise. Erst wenn man erkennt, daß nicht eine Körperschaft, sondern die Ekklesia (die Kirche im religiösen Sinn) den Ausgangspunkt der Kirchenverfassungsgeschichte bildet (kann das bestritten werden?), daß die Ekklesia ursprünglich in jeder Christenversammlung erscheint (das steht auf das allerunzweideutigste in den Quellen) und daß diese Tatsache die Freiheit des religiösen Lebens der Christenheit, d. h. den Ausschluß des Katholizismus bedeutete, erst dann offenbart sich von selber, daß nicht die Einführung des Einepiskopats als solche, sondern erst die Bindung der gesamten Ortsekklesia an diesen einen Bischof durch religiöse Entwertung der „privaten“ Christenversammlungen die große Verfassungsänderung und damit den Katholizismus — die religiöse Bindung der Christenheit an Formen und Personen — herbeiführte.

[11] Es sollen keine Privatversammlungen sein; alle sollen vielmehr an einem Ort (ἐπὶ τὸ αὐτό) zusammenkommen mit Bischof, Presbyterium und Diakonen (Ignatius ad Eph. 5, 3; 13, 1; ad Magn. 7, 1). Die Versammlung „an demselben Ort“ ist die Versammlung „am Altar“ (ad Eph. 5, 2; ad Trall. 7, 2), d. h. die sonntägliche Versammlung in einem besonders dafür hergerichteten Raum. Ohne diese Formen der bischöflichen Versammlung ist die Eucharistie keine „Eucharistie Gottes“ (ad Eph. 13, 1), die Versammlung kein Volk Gottes, keine Ekklesia (ad Trall. 3, 1: χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται). Gottesdienstliches Handeln ohne den Bischof ist nicht Gottesdienst, sondern Teufelsdienst. Oben Bd. 1 S. 193—198.

[12] Man sieht, daß die Begründung des Klemensbriefs (aus dem Alten Testament) nicht gemeinchristlich war. Sie war ebenso neu wie die Sache selbst, der sie dienen sollte. Ignatius gibt gar keinen Schriftgrund (außer dem ganz allgemein

sich um die „Eucharistie Gottes", um das „Brot Gottes", um den „Leib Christi, der für uns gelitten", um das „Heilmittel der Unsterblichkeit, das Gegenmittel gegen den Tod, die Mitteilung ewigen Lebens in Christo" [13], — es handelt sich um das Sakrament [14], um das geheimnisvolle Wirken Christi, Gottes durch den eucharistischen Ritus, um das „Sakrament der Sakramente", dem alle anderen Sakramente sich unterordnen, das noch heute das Hauptstück des Katholizismus, den Zielpunkt des gesamten katholischen Kirchenrechts bildet [15]. Um des Sakraments der Eucharistie willen bedurfte es der bestimmten

---

lautenden alttestamentlichen Wort: „Gott widerstehet den Hoffärtigen", ad Eph. 5, 3). Er beweist damit echte Prophetenart. Er beruft sich lediglich darauf, daß der Geist Gottes aus ihm spricht (ad Philad. 5, 7). Als Märtyrer steht Ignatius dem Propheten gleich, vgl. oben S. 202 Anm. 21. Aber diese Berufung lediglich auf den ihm innewohnenden Christusgeist macht vollends deutlich, daß es sich um eine Neuoffenbarung handelte, die dem bisher in der Christenheit Gültigen widersprach. Natürlich war eine starke Strömung da, die dieser Entwicklung entgegenkam. Das beweist ja der Klemensbrief. Auch bedeutet die antiochenische und kleinasiatische Übung des Einepiskopats sicherlich eine Begünstigung dieser Richtung. Entscheidend aber war allein die Vernichtung des Wertes der privaten Christenversammlungen (von „zwei oder drei") als Versammlungen der Ekklesia. Versammlung der Kirche Gottes, die Christum in ihrer Mitte hat, sollte nur noch die Bischofsversammlung sein! Erst mit dem Ausgang des 1. Jahrhunderts ist das aufgekommen, und erst gegen das Ende des 2. Jahrhunderts hat das als allgemein gültige Wahrheit sich durchgesetzt, oben Bd. 1 S. 189, 190.

[13] Ignatius ad Eph. 13, 1; 5, 2; ad Smyrn. 7, 1; ad Eph. 20, 2. — Vgl. Thomas Aquin. Summa Theol. Pars III Quaest. 79 Art. 2 (Opp. ed. altera Veneta, tom. 24, 1787, p. 421): competit huic sacramento (eucharistiae), quod causet adeptionem vitae aeternae.

[14] Ignatius ad Trall. 2: Dem Bischof und dem Presbyterium müßt ihr gehorchen, δεῖ δὲ καὶ τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ πάντα τρόπον πᾶσιν ἀρέσκειν. οὐ γὰρ βρωμάτων καὶ ποτῶν εἰσὶν διάκονοι, ἀλλ' ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρέται. δέον οὖν αὐτοὺς φυλάσσεσθαι τὰ ἐγκλήματα ὡς πῦρ. Bischof und Presbyter müssen ein untadeliges Leben führen; denn sie sind die Diener nicht für (irdische) Speise und Trank, sondern der „Geheimnisse" Jesu Christi, der Kirche Gottes. Man sieht deutlich, daß von der Eucharistie die Rede ist: der eucharistische Dienst ist der sakramentale, geheimnisvolle Dienst, den der Bischof der Kirche Gottes leitet. Mit dem Bischof sind die Presbyter genannt, weil die Presbyter mitleitend am „Altar" sitzen. Auch kann der Bischof an seiner Statt einen Presbyter mit der Leitung der Eucharistie betrauen (vgl. ad Smyrn. 8,1).

[15] Thomas Aquin. Supplem. tertiae partis Summae theol. Qu. 37, art. 2 (ed. altera Veneta tom. 25, 1787), p. 103: ordinis sacramentum ad sacramentum eucharistiae ordinatur, quod est sacramentum sacramentorum, ut Dionysius dicit (der Pseudodionysius Areopagita) — —. Ad tertium dicendum, quod ordines ordinantur principaliter ad sacramentum eucharistiae, ad alia autem per consequens: quia etiam alia sacramenta ab eo quod in hoc sacramento continetur derivantur.

äußeren Form, der eucharistischen Ordnung, des Alleinrechts der „Liturgie“ auf die Vollziehung der Eucharistie, des Hohepristertums des Bischofs. Die ursprüngliche einfache Form der Eucharistie, die Agape, ward religiös entwertet[16]. Nur die rituelle Eucharistie ward ein Sakrament, die Gnadenwirkung Gottes auf das Volk Gottes durch liturgische Rechtsordnung verbürgend, an liturgische Rechtsordnung kraft göttlicher Vorschrift bindend. Der Ritus der Eucharistie war es, der das Volk Gottes für seinen Verkehr mit Gott einer formal verbindlichen äußeren Ordnung unterwarf: ein jeder diene Gott in der ihm zukommenden Stellung, in Ehrfurcht nicht überschreitend die seinem Gottesdienst gesetzte Regel[17]. Das Sakrament der Eucharistie schloß die Entstehung des Kirchenrechts für die Kirche im religiösen Sinn (das Volk Gottes) und damit zugleich die Entstehung des Katholizismus in sich.

Die allgemein herrschende Lehre setzt als Vorzeichen der gesamten Kirchenrechtsgeschichte das Bedürfnis nach gesellschaftlicher „Organisation“ der christlichen „Glaubensgemeinschaft“ (lies: Religionsgesellschaft)[18]. Gewiß, so müßte es sein nach dem Naturrecht der Aufklärung. Aber wie ganz anders war es in der geschichtlichen Wirklichkeit! Da war keine Religionsgesellschaft, sollte auch keine Religions-

[16] So heißt es in der sog. ägyptischen Kirchenordnung c. 47 (Achelis, canones Hippolyti, S. 105): In der Agape wird nur gesegnetes Brot empfangen, nicht das Sakrament der Eucharistie, der Leib des Herrn. Dazu E. Schwarz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen, Schriften d. wiss. Gesellsch. in Straßburg, Heft 6, Straßburg 1910, S. 36 Anm. 1. Die fälschlich sog. ägyptische Kirchenordnung ist in Wahrheit die in der Hauptsache unverändert erhaltene Kirchenordnung des römischen Gegenbischofs Hippolyt (um 220), wie das E. Schwarz a. a. O. S. 32 ff. in glänzender Darstellung gezeigt hat.

[17] 1. Klem. 41, 1: ἕκαστος ἡμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστείτω θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα ἐν σεμνότητι.

[18] Friedberg in seiner Deutschen Zeitschr. f. Kirchenr., Bd. 8 (1898) S. 1: „Sobald die christliche Glaubensgemeinschaft sich auf die Dauer einzurichten begonnen hatte, war eine Organisation unumgänglich geworden, und Organisation ist Rechtsbildung.“ Stutz, Kirchenrecht in Kohlers Enzykl. d. Rechtswiss., 2. Aufl., Bd. 5 (1914) S. 281, 391: Das Recht ist der Kirche „ebenso unentbehrlich wie jedem organisierten menschlichen Verband“; sobald die Zeit des ersten Enthusiasmus vorüber war, begannen daher auch die Christen, „die Notwendigkeit und den Segen einer äußeren Ordnung einzusehen“, „selbst im Gebiet des Glaubens macht sich das Bedürfnis nach Ordnung und Klarheit geltend“. — Ebenso alle anderen. — Sollte jemand ernstlich glauben können, daß das eucharistische Priestertum des Bischofs um verbandsmäßiger „Organisation“ willen eingeführt oder daß die schweren Kämpfe um Osterfest, Kirchenzucht, Glaubensfragen um der „Ordnung und Klarheit“ willen entbrannt wären?

gesellschaft „organisiert" werden. Da war nur das Volk Gottes in seinem Leben mit und durch Gott. Äußere Ordnung kam auf, aber nicht um ein Bedürfnis nach gesellschaftlicher „Organisation", sondern um das Heilsbedürfnis der Christenheit, das Verlangen des Volkes Gottes nach Gott zu befriedigen. Kirchenrecht kam auf, das Volk Gottes ordnend für den Gottesdienst; aber Gegenstand des Kirchenrechts war nicht die Kirche als Trägerin menschlichen Gemeinlebens, sondern die Kirche als Trägerin überweltlicher Kräfte im Sakrament.

§ 21.

Die Nachfolge Petri.

Nur die eucharistisch geordnete Ekklesia war noch in Wahrheit die Ekklesia, das Volk Gottes, in welchem Gott mächtig ist. Die eucharistische Verfassung war aus einer Verfassung der sonntäglichen eucharistischen Versammlung zu der Verfassung der Ekklesia, zu der kraft göttlichen Rechts unentbehrlichen Verfassung der Kirche Christi geworden. Es fehlte noch ein Stück, um den Aufbau der eucharistischen Verfassung als der katholischen (für die Christenheit gemeingültigen) Kirchenverfassung zu vollenden. Der Einepiskopat mußte als religiös notwendig für Dasein, Leben, Handeln der Ekklesia durchgesetzt werden. Das Wort eines Bischofs, sei es auch eines Märtyrer-Bischofs (Ignatius), reichte dazu nicht aus.

In der einzelnen eucharistischen Feier konnte immer nur einer Träger des Episkopats, der Statthalterschaft Christi sein. Dieser eine war der Träger und Bürge der richtigen Eucharistie (Klemensbrief), des gültigen Handelns der Ekklesia (Ignatiusbriefe), der Felsenmann, auf dem die Christenheit als Ekklesia beruhte.

Mit dieser seit dem Ausgang des 1. Jahrhunderts sich durchsetzenden Auffassung des bischöflichen Dienstes mußte der Wechsel im Episkopat, d. h. der Mehrepiskopat, als unverträglich erscheinen. Wechsel im Episkopat hätte nunmehr Wechsel im Fundament der Ekklesia bedeutet. War Einer der Träger der eucharistischen Feier, so konnte überhaupt nur Einer der Träger der eucharistisch gewordenen Ekklesia sein.

Schon war der Einepiskopat in einer Reihe von führenden Ekklesien im Vordringen[1]. Auch in Rom war in der Person des Klemens der Einepiskopat schon da[2]. — Das, worauf es ankam, war, den Einepiskopat für religiös allein möglich zu erklären.

---

[1] Vgl. oben S. 201.

[2] Daß der Einepiskopat in Rom bereits im Anfang des 2. Jahrhunderts vor-

Die Ignatiusbriefe setzen den Einepiskopat lediglich als bestehend voraus. Die morgenländische Kirche ist dabei geblieben. Hier ward

---

handen war, ist eine durch unzweideutige Zeugnisse sicher erwiesene Tatsache, vgl. oben Bd. 1 S. 175—177. Die Gegengründe, welche die herrschende Lehre aus dem Schweigen des Ignatiusbriefs an die Römer und des Hermasbuchs entnimmt, sind viel zu schwach, zumal bezüglich des Hermasbuchs das Muratorische Fragment die Abfassung desselben unter dem Einepiskopat des Pius ausdrücklich bezeugt (oben Bd. 1 S. 171, 172). Von „vorstehenden Ältesten" (Herm. Vis. II, 4, 2, 3) kann natürlich trotz des Einepiskopats sehr wohl die Rede sein. War doch der Bischof lediglich ein bestellter „Ältester" und waren doch die übrigen am Altar mitsitzenden Presbyter an der Leitung der Ekklesia mitbeteiligt (mit dem Bischof zusammengefügt „wie die Saiten mit der Zither", vgl. die Ignatiusbriefe). Man muß nur nicht, wie dies seitens der herrschenden Lehre geschieht, aus den „vorstehenden Ältesten" einen „kollegialen Gemeindevorstand" machen, der dann „in den Bischof zusammenschmolz": soweit die Ältesten von einem „kollegialen", ebenso himmelweit war der Bischof von einem „monarchischen" Körperschaftsvorstand entfernt. Aber es ist nicht einmal zutreffend, daß der Inhalt des Hermasbuchs den einen Bischof nicht bezeuge. Bekanntlich heißt es Vis. II, 4, 3 (oben Bd. 1 S. 174 Anm. 29): Klemens soll das Buch der Offenbarung an die auswärtigen Ekklesien schicken, „denn ihm ist dies zuständig" („gestattet"). Es kann nur der Verfasser des berühmten Klemensbriefes an die Korinther gemeint sein. Hermas bestätigt die auch sonst verbürgte Tatsache, daß der Brief von dem römischen Bischof Klemens verfaßt ist. Dementsprechend denkt Hermas der römischen Überlieferung seiner Zeit (um 150) gemäß Klemens als den alleinigen Bischof von Rom. Das wird durch die Worte: Ihm (allein) ist das Schreiben an die auswärtigen Ekklesien gestattet, ausgedrückt. Der herrschenden Meinung allerdings gilt das Schreiben nach auswärts als etwas Untergeordnetes. Harnack (Texte u. Untersuch., Bd. 2, 1884, S. 144) faßt es als zu der „Verwaltungstätigkeit" der Episkopen und Diakonen gehörige „Korrespondenz". Lietzmann (Zeitschr. f. wiss. Theol. 55. Jahrg. 1913, S. 138) meint, daß der Schreiber des Klemensbriefs von Hermas als „Gemeindesekretär" bezeichnet werde. Alles nach dem Muster der Aufklärung. Um einen Eindruck davon zu bekommen, was Schreiben an die Ekklesia in Wirklichkeit bedeutete, braucht man sich nur an die Episteln unseres Neuen Testaments, ferner an das in Apostelg. 15, 23 ff. mitgeteilte Schreiben nach Antiochien, an den Klemensbrief selber, an die Synodalbriefe und Papstbriefe und unzählige andere Lehrbriefe der katholischen Zeit zu erinnern. Das Schreiben an die Ekklesia, an das Volk Gottes (nicht bloß an einzelne Christen) ist autoritäre Verkündigung des Wortes Gottes; denn anderes, was sie angehen könnte, gibt es für die Ekklesia nicht. Wer an die Ekklesia schreibt, nimmt für sein Wort das Gewicht des göttlichen Worts in Anspruch. An die Ekklesia zu schreiben, ist darum nur Sache eines Apostels bzw. eines apostelgleichen Mannes (vgl. Euseb. KG. V, 18, 5, ed. Schwarz p. 204: μιμούμενος τὸν ἀπόστολον καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστόλην) oder der Ekklesia selber, einer Versammlung der Christenheit. Der einfache Christ ist als solcher zu einem Schreiben an die Ekklesia nicht berufen (so nimmt auch Hermas nicht in Anspruch, selber an die auswärtigen Ekklesien zu schreiben). Der berühmte Klemensbrief ist ein Schreiben der römischen Ekklesia an die korinthische. Inhalt des Briefs ist autoritäre Verkündigung des göttlichen Worts

die religiöse Notwendigkeit des Einepiskopats ausschließlich auf die Tradition gegründet, aus welcher auf apostolischen Ursprung der Einepiskopatsverfassung geschlossen ward. Die monarchische Ordnung der örtlichen Bischofskirchen wurde seit dem 3. Jahrhundert in der griechischen Kirchenhälfte auf gemeinsame Anordnung aller Apostel zurückgeführt[3]: kein einzelner Apostel, folgeweise

(über die Ordnung der Ekklesia), vgl. 59, 1; 63, 2. Verfasser ist Klemens, ein römischer Bischof. Aber niemand wird persönlich als Verfasser genannt. Es spricht nur die Ekklesia (von Rom) zu der Ekklesia (von Korinth). Klemens ist zwar Bischof, aber trotzdem ohne persönliche Autorität. Er ist ein einfacher Christ gleich allen anderen. Er ist lediglich ein bestellter Ältester. Noch ist der römische Bischof als solcher kein apostelgleicher Mann: ganz geradeso wie um dieselbe Zeit der Bischof von Antiochien (oben S. 202 Anm. 21). Darum verschwindet Klemens in der römischen Ekklesia. Nur die Ekklesia ist Autorität, nicht ihr Bischof. Aber Klemens wird von Hermas als das gegebene, und zwar als das alleinige Organ für das Handeln der Ekklesia und damit für das Handeln Gottes durch die Ekklesia gesetzt. Hermas gibt damit dem Klemens genau die Stellung, die dem „monarchischen" Bischof des 2. Jahrhunderts zukommt: der Bischof kann nicht handeln ohne die Ekklesia, aber ebenso die Ekklesia nicht ohne den Bischof. Der Bischof ist der Wortführer der Ekklesia. So ist er auch der Schreiber der Ekklesia. Nicht als „Sekretär" oder Führer der „Korrespondenz", sondern als Träger des Gottesworts in der Ekklesia, als einer, der zwar nicht Prophet oder Lehrer ist, aber doch den „Dienst der Propheten und Lehrer" leistet. Nach Hermas aber ist Klemens allein zu solchem Bischofsdienst in der Ekklesia berufen, d. h. Hermas sieht (der römischen Auffassung um etwa 150 entsprechend) in Klemens (dessen Zeit die Vision angehören will) bereits den Träger des römischen Einepiskopats. Gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts ist auch in Rom der Einepiskopat bereits etwas Selbstverständliches. Das ist es, was das Hermasbuch durch seine Schilderung der Stellung des Klemens zum Ausdruck bringt. Der Einepiskopat bestimmt bereits das Bild auch der Vergangenheit. Die Ausbildung des römischen Einepiskopats fällt daher jedenfalls schon in den frühen Beginn des 2. Jahrhunderts. Also in die gleiche Zeit wie die Ignatiusbriefe. Nach dem Buch des Hermas aber war der römische Einepiskopat schon zur Zeit des Klemensbriefs, also in den neunziger Jahren des 1. Jahrhunderts da, was ja auch mit der einhelligen römischen Überlieferung übereinstimmt. Nur daß damals, wie der Inhalt des Klemensbriefs beweist, in Rom von der religiösen Notwendigkeit des Einepiskopats noch keine Rede war.

[3] Das beweisen die morgenländischen pseudoapostolischen Schriften des 3. und 4. Jahrhunderts. Sie führen sämtlich die bestehende bischöfliche Kirchenordnung auf „die Apostel", auf eine von allen Aposteln insgemein ergangene Verordnung zurück, stehen also in dieser Hinsicht auf dem gleichen Boden wie Ende des 1. Jahrhunderts der römische Klemensbrief (1. Klem. 42—44: οἱ ἀπόστολοι haben die ersten Bischöfe und Diakonen eingesetzt und die Zuständigkeit des Bischofsdienstes geregelt). Die Idee von der apostolischen Nachfolge der Bischöfe spielt im Morgenlande keine Rolle; mit den Aposteln werden vielmehr die Presbyter verglichen (vgl. Achelis, Syrische Didaskalia, S. 270, 272.

auch keine einzelne Bischofskirche erhielt damit einen Vorrang vor anderen.

In Rom aber kam im Beginn des 2. Jahrhunderts eine religiöse Begründung des Einepiskopats auf, welche für die Stellung der römischen Kirche und für die Geschichte der lateinischen Kirchenhälfte entscheidend geworden ist. Der Einepiskopat ward auf den Episkopat Petri gegründet.

In Rom hatte es nicht, wie in Jerusalem, die Monarchie eines apostelgleichen Mannes gegeben. Wie der Apostel Paulus, so war auch der Apostel Petrus zwar in Rom anwesend und erlitt dort den Märtyrertod (das ist als geschichtliche Tatsache anzusehen); aber wie Paulus, der ja nur als Gefangener in Rom war, so hat auch Petrus nicht dauernd der römischen Ekklesia angehört. Das beweist der römische Klemensbrief, der wie für Korinth, so auch für Rom nichts von Dauerherrschaft eines Apostels, sondern nur von „Bischöfen und Diakonen" weiß, welche „die Apostel" bestellt haben. In Rom ward zu den Zeiten Petri und Pauli die gewöhnliche Bischofsverfassung eingeführt[4]. Die sonntägliche Eucharistie ward in der Regel durch einen zum Bischof bestellten Ältesten geleitet, d. h. durch einen einfachen Christen, erprobt und bewährt, jedoch ohne persönliches apostolisches Ansehen. Nur wenn Paulus oder Petrus in der eucharistischen Versammlung anwesend waren, wich der Bischof dem Apostel. Es hatte also in Rom nicht die Monarchie eines Apostels, sondern nur einzelne eucharistische Versammlungen unter apostolischem Vorsitz gegeben. Das letztere aber erhielt sich in der Erinnerung. Der römische Bischof saß in der Eucharistie an der gleichen Stelle, an welcher Paulus, an welcher Petrus gesessen hatte. Mußte nicht der römische Bischof als Nachfolger Pauli und Petri, vor allen Dingen als der Nachfolger des Apostelfürsten Petrus erscheinen?

Im Klemensbrief, also gegen Ende des 1. Jahrhunderts, hören wir noch nichts von der Nachfolge Petri, auch noch nichts von der religiösen Notwendigkeit des Einepiskopats. Der Klemensbrief spricht nur von der bischöflichen Verfassung insgemein („Bischöfe") und begründet sie religiös durch das Alte Testament. Aber im 3. Jahrhundert ist

---

Wesen u. Urspr. d. Kath., S. XV, XVI, 61). Die Betonung des apostolischen Ursprungs der Bischofskirche mit ihrer monarchischen Verfassung dient im Morgenlande nur zur Verteidigung der Hierarchie gegen das aufkommende Mönchtum, vgl. E. Schwarz, Die pseudoapostolischen Kirchenordnungen, S. 20 ff. Der letzte Grundgedanke ist natürlich immer, daß die apostolische Ordnung göttliche Ordnung bedeutet.

[4] Das beweist der Klemensbrief insbesondere durch seine Bezugnahme auf das Zeugnis der drei nach Korinth entsandten Ältesten, oben S. 192.

die römische Lehre da, daß nur ein Bischof in der „katholischen Ekklesia“ sein dürfe, und daß das im „Evangelium“ durch unmittelbare Anordnung Christi, also als religiös notwendig vorgeschrieben sei [5].

Davon, daß diese den Episkopat rechtfertigende Lehre erst im 3. Jahrhundert aufgekommen sei, kann keine Rede sein; denn der Einepiskopat war damals schon lange in der gesamten Christenheit eine Selbstverständlichkeit [6]. Ja, schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts

---

[5] Eusebius, KG. VI, 43, 11 (ed. Schwarz p. 263): Brief des römischen Bischofs Kornelius an den Bischof Fabius von Antiochien: Novatian, der Gegenbischof des Cornelius, hätte aus dem „Evangelium“ wissen müssen: ἕνα ἐπίσκοπον δεῖν εἶναι ἐν καθολικῇ ἐκκλησίᾳ (vgl. oben S.214 Anm. 3). Cyprian epist. 49, 2: Brief desselben Kornelius an Cyprian: Anhänger des Novatian bekennen bei ihrer reuigen Rückkehr zu Kornelius: nec enim ignoramus unum Deum esse et unum Christum esse Dominum quem confessi sumus, unum sanctum spiritum, unum episcopum in catholica esse debere. Cypr. ep. 36: Brief des römischen Presbyteriums an Cyprian: secundum evangelicam disciplinam steht allein dem Bischof die Binde- und Lösegewalt zu; wenn die Märtyrer selbständig die Binde- und Lösegewalt ausüben, so handeln sie contra evangelium, vgl. oben Bd. 1 S. 254 Anm. 8. Eingehend wird die römische Lehre von Cyprian in seiner Schrift de catholicae ecclesiae unitate und in seinen Briefen vorgetragen. Das „Evangelium“ ist die Matthäusstelle 16, 18. 19. Die Worte des Herrn an Petrus bedeuten: super unum aedificat ecclesiam; auch den übrigen Aposteln gab Christus später die gleiche Gewalt (parem potestatem), aber ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit (Cypr. de cath. eccl. unit. c. 4). Durch die Worte an Petrus hat Christus episcopi honorem eingesetzt und verordnet, ut ecclesia super episcopos constituatur (Cypr. ep. 33, 1). Vgl. die bereits oben Bd. 1 S. 251 ff. gesammelten Zitate.

[6] Bereits Ende des 2. Jahrhunderts wird Matth. 16, 18. 19 von römischer Seite in dem gleichen Sinne ausgelegt wie im 3. Jahrhundert (Anm. 5). Das bezeugt die Schrift de aleatoribus, als deren Verfasser Harnack mit genialem Scharfblick den römischen Bischof Victor I. (189—199) erkannt hat. Hier heißt es c. 1, daß „wir“ (der römische Bischof und ebenso alle anderen Bischöfe) in unserem Amtsvorgänger (in superiore nostro) den Ursprung des echten Apostolats, auf welchem Christus die Kirche gegründet hat, besitzen: originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam in superiore nostro portamus. Das „echte Apostolat“ ist das Apostolat Petri, auf welchem Christus die Kirche gegründet hat, im Gegensatz zu dem Apostolat sonstiger Missionare (vgl. die „Apostel“ der Didache), und dieses echte Apostolat hat Petrus als erster empfangen (er war die origo authentici apostolatus; er hatte, wie es kurz vorher heißt, apostolatus ducatum, die Führerschaft im Apostolat, nämlich im echten Apostolat). Diese Stellung des Petrus mit seiner Binde- und Lösegewalt haben „wir, die Bischöfe“, empfangen (c. 2: nos id est episcopos). Vgl. oben Bd. 1 S. 254 Anm. 8 und vor allem A. Harnack, Texte und Untersuch., Bd. 5 S. 12 bis 14, 97 ff. Die Gedankenreihe ist ganz die gleiche wie bei Kornelius und Cy-

war der Einepiskopat als Träger der apostolischen Nachfolge da. Als Hegesipp zahlreiche Bischöfe besuchte und zuletzt über Korinth nach Rom kam, stellte er in Rom wie in „jeder Stadt“ die „Nachfolge“ der Bischöfe fest und fand hier wie dort die gleiche Lehre (von der Nachfolge Petri) [7]. Der Ursprung der Lehre war in Rom und fällt in den Anfang des *zweiten* Jahrhunderts, in die Zeit unmittelbar *nach* dem Klemensbrief. Das Alleinrecht des bestellten Bischofs auf die Eucharistie entwickelte seine Folgesätze: der Einepiskopat ward für einen Teil des „Evangeliums“ erklärt.

Gemeint ist mit dem „Evangelium“ das Matthäusevangelium, und

---

prian. Von besonderer Bedeutung ist, daß sie nicht näher auseinandersetzt, sondern nur angedeutet, also als gemeinbekannt vorausgesetzt wird. Schon Ende des 2. Jahrhunderts war die Lehre von der bischöflichen Nachfolge Petri für die römische und die von Rom aus geleitete Christenheit selbstverständlich und allen geläufig. Daß die Schrift mit *Harnack* in das zweite und nicht mit anderen (vgl. z. B. *Miodonsky*, Anonymus adversus aleatores, 1889) erst in das 4. Jahrhundert zu setzen ist, bestätigt die Tatsache, daß sie den „authentischen“ Apostolat der Zwölfapostel (der Empfänger des Episkopats Petri) betont, also noch den Gegensatz des „Apostolats“ anderer Boten Christi kennt. — Daß andererseits die Losung: es darf nur ein Bischof in der katholischen Ekklesia sein, nicht aus dem 1. Jahrhundert stammt, beweist außer dem Inhalt des Klemensbriefs sowohl der Inhalt der Losung selbst (der Begriff der „katholischen“ Ekklesia gehört erst dem beginnenden 2. Jahrhundert an, vgl. Ignatius; er hat den Gegensatz der gemeingültig verfaßten wahren Christenheit zu Sektenkirchen zur Voraussetzung) sowie auch die Begründung aus dem „Evangelium“, nämlich aus dem *geschriebenen* Evangelium. Während dem Klemensbrief nur das Alte Testament „Schrift“ ist, sehen wir hier schon das Neue Testament als zweite autoritäre Schrift im Anzuge. So deutet alles auf das Aufkommen der Lehre von der Nachfolge Petri im beginnenden *zweiten* Jahrhundert.

[7] Eusebius, KG. IV, 22 (ed. Schwarz p. 156): Hegesipp besuchte, bevor er nach Rom kam, „sehr viele Bischöfe“ und fand überall „dieselbe Lehre“; von Korinth kam er unter Anicet (etwa 155—166) nach Rom, γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ, διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου,— ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ *ὁ κύριος*. Die „Nachfolge“ der Bischöfe in „jeder Stadt“ hat den Einepiskopat zur Voraussetzung (der Mehrepiskopat kennt keine Nachfolge) und zugleich, daß die „Nachfolge“ zu einem autoritären Vorgänger hinaufführte; denn sonst hat die Nachfolge keinen Wert. Die apostolische Nachfolge der Bischöfe, und zwar die Nachfolge Petri, ist gemeint (dem entspricht die bald darauf, um 180, von Irenäus adv. haer. III, 3, 2, mitgeteilte römische Bischofsliste). Hegesipp drückt das mit den Worten aus, daß er es so fand, wie das Alte Testament („Gesetz und Propheten“) und wie das *Evangelium* („der Herr“) es verkündet. Schon galt der Einepiskopat in Rom als bis zu Petrus hinaufreichend, und schon ward überall, auch in Korinth und den anderen Bischofsstädten, der Einepiskopat auf die *Matthäusstelle*, das Wort des Herrn, gegründet; denn überall fand Hegesipp die gleiche rechte Lehre wie in Rom.

zwar das Wort des Herrn an Petrus (Matth. 16, 18. 19): Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Ekklesia bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen; und die Schlüssel des Himmelreichs will ich dir geben: was du auf Erden binden wirst, wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, wird auch im Himmel gelöst sein. Später (Matth. 18, 18; Joh. 20, 21—23) wird dieselbe Schlüsselgewalt (Binde- und Lösegewalt) allen Jüngern gegeben [8].

In der Übertragung der Schlüsselgewalt erblickte die römische Kirchenlehre des 2. Jahrhunderts und der ganzen folgenden altkatholischen Zeit die Übertragung des Episkopats an Petrus. Christus selber, nicht erst die Apostel (wie noch der römische Klemensbrief gelehrt hatte), hat die bischöfliche Verfassung geschaffen. Indem Christus seine Kirche (Ekklesia) auf Petrus gründete, gründete er sie auf den Episkopat. Christus gab die Bischofsgewalt (Schlüsselgewalt) zunächst einem einzigen, dem Petrus. Erst nachher gab er die gleiche Bischofsgewalt (Schlüsselgewalt) auch den übrigen Aposteln. Er wollte damit zum Ausdruck bringen, daß die Bischofsgewalt der übrigen Apostel nur eine Nachbildung, Wiederholung der Bischofsgewalt Petri sei. Christus hat damit nur eine einzige Bischofsgewalt eingesetzt, die Bischofsgewalt Petri. Petri Bischofsgewalt wiederholt sich in jedem Bischof. Jeder Bischof ist eine Nachbildung desselben einen Bischofs, Petri. Petrus ist der Urbischof. Auch die übrigen Apostel haben die Schlüsselgewalt empfangen, aber erst nachträglich, um damit auszudrücken, daß ihnen kein neuer Episkopat (dann wäre die Kirche auf mehrere Bischöfe gegründet), sondern lediglich der Episkopat Petri gegeben ist: die Kirche ist von Christus auf einen Episkopat gegründet, den Episkopat Petri. Der Apostel Petrus ist der einzige Felsenmann, der Episkopat Petri der einzige Felsengrund, auf dem die Kirche Christi ruht. Der Episkopat Petri aber ist der Episkopat eines Einzigen. Indem Christus seine Ekklesia auf Petrus, auf einen einzigen gründete, gründete er sie auf den Einepiskopat. Der Mehrepiskopat ist wider das „Evangelium“. Nach dem Evangelium darf nur ein Bischof sein in der „katholischen“ (wahren) Kirche Christi.

In jeder Ortschristenheit wiederholt sich das Leben der Kirche Christi. So muß jede Ortsekklesia die Verfassung der Kirche Christi haben. In jeder Ortsekklesia muß ein Träger des Episkopats Petri, ein Nachfolger Petri, d. h. ein Träger des Einepiskopats, sein. Immer derselbe Einepiskopat, der Episkopat Petri, kehrt in jeder Orts-

---

[8] Vgl. oben Anm. 5 und Bd. 1 S. 251 Anm. 5.

ekklesia wieder. Darauf beruht die Einheit der Kirche Christi auf Erden[9]. Jeder Bischof ist der Nachfolger Petri, wenngleich der römische Bischof vor allen anderen Bischöfen sich dadurch auszeichnet, daß er unmittelbar auf dem Stuhl Petri sitzt, während die anderen Bischofsstühle nur eine Nachbildung des in Rom stehenden Stuhles Petri bedeuten.

Die Lehre von der bischöflichen Nachfolge Petri zeichnete den römischen Bischof vor allen anderen Bischöfen aus. Sie trägt ihren römischen Ursprung an der Stirn. Im Abendlande hat sie sich durchgesetzt. Vom Morgenlande ward sie, wie wir bereits gesehen haben, nicht anerkannt.

Es war zunächst jedoch nicht die Meinung, daß der Bischof als Nachfolger des Apostels Petrus selber ein apostelgleicher Mann sei. Der römische Bischof war und blieb im 2. Jahrhundert trotz seiner Nachfolge Petri ein zum Bischofsdienst bestellter Ältester (noch Irenäus nennt ihn mit Nachdruck einen „Presbyter"), d. h. ein einfacher Christ, der durch praktische Bewährung des Christentums ausgezeichnet ist, der die Gabe hat, die überlieferte christliche Wahrheit vor anderen zu bezeugen und zu vertreten (das meint Irenäus mit dem den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel zukommenden Charisma veritatis)[10], dem aber nicht etwa kraft seines Bischofsdienstes gegeben ist, gleich dem Apostel prophetisch, aus dem in ihm wohnenden Geist heraus neue göttliche Offenbarung der Christenheit autoritär zu verkündigen. Der römische Bischof des 2. Jahrhunderts blieb darum trotz der Lehre von der Nachfolge Petri zunächst ohne persönliche Lehrautorität. Das beweist die Tatsache, daß bis gegen das Ende des 2. Jahrhunderts kein römischer Bischof persönlich ein Lehrschreiben an die Christenheit (die Ekklesia) erlassen hat. Wie im römischen Klemensbrief nicht der römische Bischof, sondern wie die römische Ekklesia das autoritäre Wort führt (der Bischof verschwindet in der Ekklesia), so verfaßt auch im Lauf des 2. Jahrhunderts zwar der römische

[9] Das wird von Cyprian in seiner Schrift De catholicae ecclesiae unitate breit ausgeführt (oben Bd. 1 a. a. O.): Die Einheit der Kirche beruht in der religiösen Einheit der Bischöfe, sofern sie religiös alle denselben einen Bischof, Petrus, darstellen; wie dieselbe eine Sonne in vielen Strahlen, so äußert derselbe eine Episkopat Petri sich in den vielen Bischöfen. Die herrschende Lehre aber weiß es besser. Sie gründet die Einheit der altkatholischen Kirche auf eine „Konföderation", einen „Bund" der Bischöfe; denn so entspricht es den Ideen der Aufklärung. Daß es sich in der Einheit aller Bischofskirchen um die Einheit der Kirche Christi, der Kirche im religiösen Sinne, um die Wiederkehr derselben einen religiösen Größe in all den Bischofskirchen handelt, wird nicht gesehen. Vgl. Wesen u. Urspr. d. Kath. (1912) S. XIII Anm. 10.

[10] Vgl. die bekannten Irenäusstellen oben Bd. 1 S. 176 Anm. 32; S. 216 Anm. 13; S. 217 Anm. 16.

Bischof das Lehrschreiben der römischen Kirche, aber es spricht nur die Ekklesia, nicht der Bischof. Papst Viktor I. (189—199) war der erste, welcher persönlich in einem Lehrschreiben der römischen Ekklesia hervortrat[11]. Er war damit der erste, welcher für sich als den Nachfolger Petri apostelgleiche Stellung in Anspruch nahm. Sein Nachfolger Kallist (217—222) übte die apostelgleiche Gewalt des

[11] Euseb., KG. IV, 23, 9 ff. (ed. Schwarz p. 159): Unter dem Bischof Soter (etwa 166—174) hat die römische Ekklesia wiederum an die korinthische geschrieben. In dem Antwortbrief des Dionysius von Korinth an die Römer wird „euer Bischof Soter" (ὁ μακάριος ὑμῶν ἐπίσκοπος Σωτήρ) rühmend erwähnt. Eusebius bezeichnet deshalb den Brief als τοῦ Διονυσίου πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολή, ἐπισκόπῳ τῷ τότε Σωτῆρι προσφωνοῦσα. Aber die Wendung des Brieftextes „euer Bischof Soter" beweist zwingend, daß der Brief nicht an Soter adressiert war, sondern, wie ja auch Eusebius ausdrücklich sagt, nur an „die Römer" (πρὸς Ῥωμαίους). In bezug auf Soter sagt Eusebius nur, daß der Brief ihm „huldigte" (so wird προσφωνοῦσα hier am besten zu übersetzen sein): unmittelbar auf diese Bemerkung des Eusebius folgt das Stück aus dem Brief, welches den Soter preist. Wenn aber der korinthische Bischof nicht an Soter, sondern nur an „die Römer" schrieb, so folgt, daß er auch nur einen Brief der „Römer", nicht einen Brief des Soter empfangen hatte, daß also der römische Brief, den Dionys beantwortete, der Form nach nicht von Soter persönlich, sondern lediglich von der römischen Ekklesia ausgegangen ist, obgleich er zweifellos von Soter verfaßt wurde, daß also der Soterbrief genau in der gleichen Weise stilisiert war wie der Klemensbrief, mit dem er dann auch (als mit „eurem Brief", den ihr früher „uns durch Klemens" geschrieben habt) von Dionys auf eine Linie gerückt wird. Noch um das Jahr 170 verschwindet also der römische Bischof bei Lehrschreiben an auswärtige Ekklesien in der römischen Ekklesia (wie im Klemensbrief, oben Anm. 2). Natürlich kann es vorkommen, daß ein „apostolischer und prophetischer Mann" zugleich Bischof ist (vgl. Polykarp, Euseb. IV, 15, 39, auch den korinthischen Dionys selber). Aber der Bischof, auch der römische Bischof als solcher ist, wenngleich Nachfolger Petri, trotzdem noch um 170 kein Mann apostolischen Ansehens, der persönlich die Christenheit zu belehren berufen wäre (vgl. Didache c. 15: Die Bischöfe „leisten auch den Dienst der Propheten und Lehrer"; die Nachfolge in den „Dienst" des Propheten besteht ohne Nachfolge in die Gaben des Propheten). Die Änderung tritt erst gegen das Ende des 2. Jahrhunderts ein. Der Lehrbrief der römischen Ekklesia (Synode) in Sachen der Osterstreitigkeit trug den Namen des römischen Bischofs Victor (189—199) an ihrer Spitze, Euseb. V, 23, 3 (p. 210). Eusebius betont ausdrücklich, daß das römische Synodalschreiben „den Namen des Victor offenbarte" (γραφὴ ἐπίσκοπον Βίκτορα δηλοῦσα), und zwar nur den Namen des Victor, nicht auch die Namen anderer Bischöfe, obgleich höchstwahrscheinlich Nachbarbischöfe gleichfalls anwesend waren. Die namentliche Hervorhebung des römischen Bischofs war etwas Neues und wird deshalb auch von Eusebius betont. In der römischen Synode spricht die römische Ekklesia. Sie spricht nunmehr durch ihren Bischof, und der römische Bischof ist seitdem der auch nach außen persönlich als Träger der römischen Lehrautorität auftretende Führer der römischen Ekklesia. Das apostolische Ansehen der römischen Kirche beginnt sich umzusetzen in das apostolische Ansehen des römischen Bischofs.

römischen Bischofs durch sein berühmtes Bußedikt nachdrücklich aus („ich werde auch Unzuchtsünder in die Kirche Christi wiederaufnehmen"). Aber welchen Sturm der Entrüstung hat das noch erregt! Die Nachfolge Petri wird von Tertullian anerkannt; aber die Nachfolge Petri, sagt Tertullian, schließt nicht die Nachfolge in die persönlichen Gaben Petri in sich. Spöttisch redet er den römischen Bischof als den „Apostelgleichen" an. Der apostolische Stuhl verleiht nach Tertullian noch nicht die apostolischen Gaben[12]. Das Schisma des Hippolyt brachte den Widerstand gegen die apostolische Lehrgewalt des Nachfolgers Petri zu praktischem Ausdruck[13]. Kallist hat über Tertullian und über Hippolyt den Sieg davon getragen. Aber die apostolische Macht des römischen Bischofs war, wie sich hier deutlich herausstellt, jünger als die Lehre von der Nachfolge Petri. Die Nachfolge Petri hat dem Aufsteigen des römischen Bischofs zu apostolischer Lehrgewalt den Weg gebahnt; aber der ursprüngliche Inhalt der Idee von der Nachfolge Petri war ein anderer, war lediglich die Lehre von dem Einepiskopat Petri als dem göttlich gesetzten Ursprung der bischöflichen Verfassung zunächst in Rom, folgeweise auch in allen übrigen Ekklesien.

Das ist es, was noch die Zeugnisse des 3. Jahrhunderts unzweideutig erkennen lassen. Der römische Bischof Cornelius leitet aus dem „Evangelium" nur den Satz ab: es muß ein Bischof in der katholischen Ekklesia sein. Cyprian, der gleichzeitig die römische Lehre eingehend auseinandersetzt, erklärt für den Kern des „Evangeliums" in Matth. 16 die Tatsache: auf einen einzigen hat Christus seine Ekklesia gegründet, auf den einen Bischof, der in sämtlichen Bischöfen des christlichen Erdkreises wiederkehrt[14].

---

[12] Vgl. die bekannten Äußerungen Tertullians in seiner (montanistischen) Schrift De pudicitia, oben Bd. 1 S. 221—223; höhnisch wird Kallist in De pud. c. 1 als pontifex maximus, episcopus episcoporum, in c. 21 als apostolicus angeredet: exhibe, apostolice, prophetica exempla, ut agnoscam divinitatem. Die prophetische, göttliche Neuoffenbarung vermittelnde Gabe ist das Kennzeichen des apostelgleichen Mannes.

[13] Hippolyt nahm als römischer Bischof (Gegenbischof), obgleich er sich als Nachfolger der Apostel und Träger des Geistes setzte (vgl. die Einleitung zu seinen Philosophumenen), dennoch nur in Anspruch, das überlieferte apostolische Wort zu vertreten, und schrieb in diesem Sinne seine auch im Morgenlande verbreitete ἀποστολικὴ παράδοσις, die in neuerer Zeit zu unrecht den Namen „ägyptische Kirchenordnung" empfangen hat. Der Inhalt der Schrift ist nicht persönliches Eigentum des Hippolyt, sondern die auf die Apostel zurückgehende, durch die „Presbyter" vermittelte „Tradition, welche die Ekklesien belehrt". Vgl. E. Schwarz a. a. O. (oben S. 214f. Anm. 3) S. 37—39.

[14] Vgl. oben Anm. 5.

Im Beginn des 2. Jahrhunderts setzte auch in Rom die religiöse Notwendigkeit des Einepiskopats sich durch. Das war der ursprüngliche Sinn der Lehre von der Nachfolge Petri. Die volle Durchführung der eucharistischen Verfassung als der göttlich geordneten Kirchenverfassung lag darin. Nur ein Bischof kann als Träger der eucharistischen Feier handeln. So kann nur ein Bischof „in der katholischen Kirche", in der gemeingiltig (wahrhaft christlich) verfaßten Kirche sein.

§ 22.

Die Schlüsselgewalt des Bischofs.

„Alles, was an die Ekklesia gehört", gehört an den Bischof; „nichts (was an die Ekklesia gehört) darf ohne den Bischof geschehen: wie die Eucharistie, so die Taufe und das Liebesmahl (die Agape)". Christen, die ohne den Bischof eine der Ekklesia zugehörige Handlung vollziehen (Eucharistie, Taufe, Agape), dienen dem Teufel, nicht Gott. Nur da, wo der Bischof handelt, nur da handelt die Christenheit als Volk Gottes in der Kraft Gottes, als Ekklesia [1].

Den gleichen Inhalt, wie die Sätze der Ignatiusbriefe, hat die römische Lehre von der auf den Bischof übergegangenen Schlüsselgewalt Petri. Christus der Herr, sagt Cyprian, die römische Lehre erläuternd, hat die Würde des Bischofs und die Art seiner Ekklesia geordnet, indem er im Evangelium zu Petrus spricht: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Ekklesia bauen, und die Schlüssel des Himmelreiches will ich dir geben (Matth. 16, 18. 19); von damals an besteht durch die Reihe der einander im Wechsel der Zeiten nachfolgenden Amtsträger die Bestellung der Bischöfe und die Ordnung der Ekklesia, so daß die Ekklesia auf die Bischöfe gegründet ist und jede Handlung der Ekklesia durch diese Vorgesetzten geleitet wird" [2]. Die Tatsache, daß der Bischof der Felsen ist, auf dem die Christenheit als Ekklesia beruht, ist mit der anderen gleichbedeutend, daß ihm allein die Schlüssel des Himmelreichs gegeben sind, daß

---

[1] Vgl. die bereits oben Bd. 1 S. 193—196 gesammelten Belegstellen aus den Ignatiusbriefen. In den Sätzen des Textes erschöpft sich die Lehre des Ignatius von der Ekklesia: die eucharistische Ordnung ist die Ordnung der Ekklesia.

[2] Cypr. ep. 33, 1: Dominus noster, cujus praecepta metuere et servare debemus, episcopi honorem et ecclesiae suae rationem disponens in evangelio loquitur et dicit Petro: ego tibi dico, quia tu es Petrus (folgt der Wortlaut von Matth. 16, 18. 19). Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit, ut ecclesia super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur.

darum die Ekklesia nicht handeln kann ohne den Bischof, daß der Bischof Gewalt hat über alle Handlungen der Ekklesia.

Die Zuständigkeit der Schlüsselgewalt schließt die Monarchie in sich. Nicht im Sinn des „monarchischen Episkopats" der herrschenden Lehre: als ob die „Administration" der „Gemeindeangelegenheiten" von der „Gemeinde" oder einem „Gemeindeausschuß" auf einen einzigen übergegangen wäre! Von „Administration" oder körperschaftlicher Verwaltung ist wie im Urchristentum so auch im Altkatholizismus überhaupt mit keinem Wort die Rede. Die Monarchie des altkatholischen Bischofs ist gleich der Monarchie Petri (oder sollte Petrus etwa die Bücher der Gemeindeführer und ihre Geldangelegenheiten verwalten?) rein religiöser Art. Es sind die Schlüssel des Himmelreichs, die Petrus und mit ihm nach altkatholischer Lehre der Bischof von Christus empfangen hat. Nur um geistliche, himmlische Güter verwaltende Gewalt handelt es sich. Nur einer, der Bischof, hat die Schlüssel des Himmelreichs. Die ganze übrige Christenheit ist der Schlüsselgewalt entkleidet. Sie ist in ihrem überweltlichen Leben, in dem Leben, welches ihr einziges Leben als Ekklesia darstellt, in ihrem Leben mit Gott der Alleingewalt des Bischofs unterworfen. Die Christenheit ist entmündigt. Sie hat kein Leben als Ekklesia mehr ohne den Bischof.

Das Himmelreich ist das Reich (die gnadenbringende Herrschaft) Gottes über das Volk Gottes. Die Schlüssel des Himmelreichs bedeuten die Gewalt im Reiche Gottes, im Hause Gottes. Sie ist die Gewalt, welche dem Herrn des Hauses, Gott (Christus) selber zuständig ist. Wem Gott (Christus) die Schlüssel des Himmelreichs übergibt, dem ist die Gewalt Gottes über das Volk Gottes gegeben: er stellt den die Schlüssel führenden Hausverwalter, Statthalter Gottes dar für die Verwaltung der Gnade Gottes im Volke Gottes [3]. Dadurch, daß Petrus, nach ihm der Bischof, allein die Schlüssel empfangen hat, ist Petrus und sodann der Bischof der einzige Verwalter der Gnade Gottes für die Christenheit geworden. Kein Prophet, kein Lehrer, kein Märtyrer, kein Christ kann als solcher die Gewalt Gottes ausüben in der Ekklesia [4]. Die Gewalt im Namen

---

[3] Vgl. I. Wellhausen, Das Evangelium Matthäi (1904) S. 85 zu Matth. 16, 19: „Es ist nicht von einem singularischen Schlüssel die Rede, sondern von einem Schlüsselbund; der Schlüsselbund ist das Insigne des Verwalters."

[4] Cyprian spricht deshalb a. a. O. (oben Anm. 2) auf Grund der Petrusstelle als der divina lex den lapsi (auch wenn sie libelli a martyribus empfangen haben) das Recht ab, ecclesiae nomine litteras facere, quando ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta.

Gottes hängt nicht mehr am freien Charisma, sondern allein an dem Charisma, welches durch das bischöfliche Amt gegeben wird. Die Schlüsselgewalt des Bischofs (die Gewalt Petri) bedeutet, daß die Statthalterschaft Gottes im Hause Gottes (in der Ekklesia) den Inhalt der bischöflichen Amtsgewalt darstellt [5]. Gerade deshalb darf und kann nur ein Bischof in der Ekklesia sein.

Aber der Bischof ist der Statthalter Gottes nur für die Christenheit der Ekklesia, also nur für das Leben der sichtbaren Christenheit als Kirche im religiösen Sinn. Die Kirche im religiösen Sinn führt nur ein Leben mit Gott und durch Gott. Ihr ganzes Leben ist geheimnisvoll von Gott ausströmende Kraft. Indem die eucharistische, bischöfliche Ordnung sich durchsetzt, bindet sich dies von Gott ausgehende Leben an bestimmte äußerlich sichtbare Handlungen, Personen, denen als solchen geistliche Macht, geistlicher Wert innewohnt. Das Leben Gottes mit seinem Volk wird zu sakramentalem Leben im Sinn des Katholizismus. Die gnadenbringende, erlösende Gewalt Gottes über das Volk Gottes äußert sich in bestimmten äußerlich sichtbaren Handlungen, im Sakrament. Hat der Bischof die Gewalt Gottes über das Volk Gottes, so hat der Bischof die Gewalt über das Sakrament. Die Schlüsselgewalt des Bischofs bedeutet folgeweise kraft der Lehre von der Nachfolge Petri die Allgewalt des Bischofs über das Sakrament.

Gerade dies ist das Wesen der altkatholischen Bischofsgewalt. Augustin nennt die Bischöfe die „Vorgesetzten für die Sakramentsverwaltung“ [6]. Es ist derselbe Gedanke, den Ignatius, den dann in Anschluß an die römische Ekklesia Cyprian vertreten hat, der in der Folgezeit bis in das 12. Jahrhundert festgehalten worden ist (vgl. unten § 22). Er drückt den ursprünglichen Sinn der Lehre von der

---

[5] De aleat. (vgl. oben S. 216 Anm. 6) c. 1: Der Bischof hat als Nachfolger Petri vicariam domini sedem. Derselbe Gedanke bei Ignatius (wo er sehr häufig ist) und Cyprian. Der Bischof ist für Cyprian sacerdos et judex vice Christi, s. oben Bd. 1 S. 225 Anm. 30.

[6] Augustin. Sermo 351, c. 9 (Migne PL. tom. 39 p. 1545): veniat (der Sünder) ad antistites, per quos illi in ecclesia claves ministrantur: et tamquam bonus jam incipiens esse filius, maternorum membrorum ordine custodito, a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum. — Schon Ignatius ad Trall. 2, 3 bezeichnet Bischof und Presbyter als διακόνους μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ. Gleichbedeutend ist der Satz Cyprians, daß omnis actus ecclesiae durch den Bischof zu leiten ist; denn das Handeln der Ekklesia ist „geheimnisvolles“ Handeln Christi, Cypr. ep. 63, 14: ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat optulisse.

Nachfolge Petri aus. Die Schlüsselgewalt Petri fällt für den Altkatholizismus mit der bischöflichen Sakramentsgewalt zusammen.

Im Sakrament als solchem liegt für den Katholizismus die begnadigende, heiligende, den Geist Gottes mitteilende Kraft. Aus diesem Grunde ist Gewalt über das Sakrament Gewalt über das Handeln Gottes, über die Gnade Gottes. Aus demselben Grunde aber muß die Sakramentsgewalt des Bischofs die Binde- und Lösegewalt in sich schließen. Binden und Lösen bedeutet die vor Gott maßgebende Entscheidung über das Verbotene und Erlaubte, über das, was Sünde und nicht Sünde ist, über den Wert des einzelnen, ob er der Gnade Gottes (des Sakraments) teilhaftig werden kann oder nicht. Denen gegenüber, die noch außerhalb der Ekklesia sind, äußert sich die Binde- und Lösegewalt in der Entscheidung über die Zulassung zur Taufe [7]. Innerhalb der getauften Christenheit, der Ekklesia, wirkt die Binde- und Lösegewalt als Macht über die Teilnahme an der „Kommunion", an dem geistlichen Leben der Christenheit mit Gott, welches in der eucharistischen Feier gipfelt [8]. Der Bischof hat die Binde- und Lösegewalt Petri. Dem Bischof allein ist der Geist Gottes gegeben [9], der ihn befähigt, an der Statt Gottes zu binden und zu lösen,

---

[7] Darum gehört die Taufe grundsätzlich an den Bischof: Ignatius ad Smyrn. 8, 2; Tertullian, De baptismo c. 17. Nur im Notfall kann auch ein anderer ohne bischöfliche Ermächtigung taufen, ein Satz, der einen geschichtlichen Rest des Urchristentums darstellt. Daß auch ein Nichtchrist gültig taufen kann, ist ein mit der katholischen Lehre vom opus operatum zusammenhängendes Ergebnis späterer Entwicklung.

[8] Sobald die Eucharistie ein katholisches Sakrament geworden ist, wird ihr sündentilgende Kraft beigelegt. Das drückt sich schon im Klemensbrief aus, sofern die eucharistische Feier als „die Liturgie" des neutestamentlichen Gottesvolks erscheint, vgl. oben S. 190 und Harnack in seiner Erläuterung der Apostellehre, Texte u. Untersuch. Bd. 2 S. 33, 54, 58. Die Ignatiusbriefe betonen wiederholt, daß nur die vom Bischof geleitete Eucharistie Sündenvergebung wirkt, vgl. die oben Bd. 1 S. 196 Anm. 16, 17 angezogenen Stellen. Auch die Verwaltung der Eucharistie fällt daher für den Altkatholizismus unter den Gesichtspunkt der Ausübung der die Gnade Gottes zuwendenden Schlüsselgewalt, vgl. das aus dem 8. Jahrhundert stammende Poenitentiale Casinense (bei Schmitz, Die Bußbücher, 1883, S. 398): Sicut enim sacrificium offerre non debent nisi episcopi et presbyteri, quibus claves regni celestis traditae sunt, sic nec judicia ista (die Bußgerichtsbarkeit) alii usurpare debent.

[9] Ignatius ad Eph. 3, 2: οἱ ἐπίσκοποι ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ εἰσίν, wie Jesus Christus τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη ist. Wie der Geist Gottes sich in Christo, so spricht der Geist (die Meinung) Christi sich im Bischof aus. Darum ist nur die Sakramentsverwaltung durch den Bischof wahrhaft Gottesdienst; denn bei jedes anderen (ohne den Willen des Bischofs sich vollziehender) Sakramentsverwaltung bleibt unsicher, ob in der Handlung wirklich der Geist Gottes kräftig ist.

die sakramentale Herrschaft Gottes über das Volk Gottes zu verwalten.

§ 23.

Klerus und Laienschaft.

Gott (Christus) selbst heiligt, erleuchtet, regiert (die drei Ausdrücke sind für das Leben der Ekklesia gleichbedeutend) die Kirche im religiösen Sinn (das Volk Gottes) durch seinen Geist. Gottes Geist aber wirkt solches Regiment nur durch den Geistbegabten, den „Geistlichen". Gliederung und Leitung der Ekklesia bestimmt sich darum ausschließlich durch die charismatische Organisation, durch die von Gott ausgehende Verteilung der Geistesgaben: wie im Urchristentum, so im Altkatholizismus.

Aber eine wesentliche Änderung hat sich durchgesetzt. Im Urchristentum stand das Wort an erster Stelle, das freie, geistgeborene, göttlichen Inhalts mächtige Wort. Die Wortbegabten, die Apostel, Propheten, Lehrer, waren die von Gott gesetzten Häupter der Ekklesia (1. Kor. 12, 28). Die Wortbegabung war die Gabe, die Christenheit mit dem Geiste Gottes zu erfüllen, die Gabe des geistlichen Regiments. Das galt auch für die Ordnung der eucharistischen Feier. Der wortbegabte Prophet hatte die Leitung der Eucharistie[1].

Durch den Katholizismus ist das anders geworden.

Das seit dem Ausgang der 1. Jahrhunderts sich durchsetzende Alleinrecht des bestellten Bischofs auf die eucharistische Feier bedeutete die Entsetzung des Wortbegabten von der Leitung der Eucharistie und folgeweise von der Leitung der Ekklesia. Der Bischof als solcher war kein Wortbegabter. Aber er hatte trotzdem von Rechtswegen kraft göttlicher Ordnung (Klemensbrief) die Darbringung der Eucharistie. Aus religiösen Gründen war nur der rechtmäßig bestellte Bischof zur Vollziehung des die Gnade Gottes vermittelnden Dankopfers befähigt. So trat die Gabe der Sakramentsverwaltung der Gabe der Wortverwaltung selbständig gegenüber.

Als dann im 2. Jahrhundert der Kampf mit den Wortbegabten, den „Lehrern" des Gnostizismus und den „Propheten" des Montanismus die Kirche erschütterte, siegte der Bischof als der Nachfolger Petri kraft der ihm gegebenen Macht über das Sakrament. Er hatte die

[1] Διδ. X, 7: τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν. Auch in der eucharistischen Feier liegt für das Urchristentum der religiöse Wert der Handlung in dem Wort (dem Dankgebet, der „Eucharistie"), nicht in der äußeren Handlung des Essens und Trinkens. Nur dadurch erklärt sich die Macht des Propheten über die Leitung der Handlung.

„gemeine“ (katholische) Christenheit hinter sich. Die Menge fragt nicht an erster Stelle nach dem frei verkündigten, von dem Hörer eigenes Urteil fordernden Wort. Sie begehrt vor allem das in autoritärer Form erscheinende unbezweifelbare, unveränderliche, durch geheiligte Überlieferung verbürgte Wort. Sie will das heilige Buch, die heilige Formel, die heilige Handlung, in welcher mit heiligen Worten und Symbolen unaussprechlich Geheimnisvolles sich verkündet, — das Sakrament. Das freie Wort, stets persönlich gefärbt, hat nicht bloß kirchensammelnde, sondern ebenso unter Umständen kirchenspaltende Wirkung. In dem festen Ritus aber, in der stimmungerzeugenden und doch den Inhalt der Stimmung frei gebenden, durch feierliche Form auch auf die Sinne wirkenden Zeremonie liegt sammelnde, die ganze anwesende Menge gleichermaßen mit Andacht erfüllende, die Gegenwart Gottes allen verbürgende Kraft. So war für die Entwicklung der Kirchenverfassung die Gabe des Sakraments mächtiger als die Gabe des Worts. Wo die rechte Eucharistie war, da war zweifellos die Kirche Gottes, zweifellos die errettende Gewalt Christi, zweifellos Gnade, Erlösung, Sündenvergebung, ewiges Leben, da war darum die Menge der Gläubigen.

In der Leitung der Eucharistie war der Bischof der Nachfolger der Apostel, Propheten, Lehrer. So ward er ihr Nachfolger auch in der Wortverkündigung. Wie einst dem Wortbegabten die Eucharistie, so fiel jetzt dem eucharistisch Begabten die Gewalt über das Wort zu. Die sakramentale Begabung ward das Entscheidende. Die Wortbegabung erschien als die mindere Begabung. Sie ward abhängige Dienerin und Zubehör der Sakramentsbegabung.

Aber der Bischof war nicht der einzige Handelnde in der Eucharistie. Mit ihm saßen als Mitleitende die Ehrenpersonen der Versammlung, insbesondere die Ältesten (Presbyter) am Abendmahlstisch. War der Bischof verhindert oder nicht gewillt, die Eucharistie zu vollziehen, so pflegte er einen dieser Ältesten an seiner Statt mit der Leitung der Eucharistie zu betrauen[2]. Die Folge war, daß auch der Presbyter als tauglich erschien, unter Voraussetzung der bischöflichen Gestattung, die Eucharistie zu verwalten; war er doch in der eucharistischen Ord-

---

[2] Ignatius ad Smyrn. 8, 1: ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ. Daß in der Regel ein Presbyter mit der Vertretung des Bischofs betraut ward, liegt in der Natur der Sache und wird durch die spätere Entwicklung, die Teilnahme der Presbyter am Priestertum bestätigt. War ein auswärtiger Bischof anwesend, so war es Anstandspflicht, ihn um die Leitung der Eucharistie zu ersuchen, vgl. Euseb. V, 24, 51: Anicet überträgt dem in Rom anwesenden Polykarp die Leitung der Eucharistie.

nung von vornherein als Mitsitzender (am Altar) ein Mitleitender, und war doch auch der Bischof zunächst nichts anderes als ein leitender Ältester. So nahm auch der Presbyter, wenngleich in Unterordnung unter den Bischof, teil an der Übung der Schlüsselgewalt, an der geheimnisvollen Macht, Träger des sakramentalen (Gottes Handeln vermittelnden) Handelns der Ekklesia zu sein. Als priesterliche Gehilfen traten die Presbyter dem eigentlichen Priester, dem Bischof, an die Seite. Aber auch die Diakonen, als dienende Gehilfen des leitenden Priesters, gehörten gemäß der eucharistischen Ordnung kraft religiöser Notwendigkeit zur rechten Vollziehung der Eucharistie[3]. Auch in ihrem Dienst lag ein Stück der Kraft, welche das Sakrament hervorbrachte.

Bischof, Presbyter, Diakonen waren „die am Altar", die in der Eucharistie T ä t i g e n, während die Menge der Gläubigen, das „Volk", in der Eucharistie u n t ä t i g, lediglich empfangend sich verhielt. So waren „die am Altar" allein die zum führenden Handeln in der Ekklesia von Gott Berufenen, die allein zum sakramentalen Handeln F ä h i g e n, die ecclesia regnans, das „Volk" aber, die Laienschaft, die durch göttliche Ordnung vom sakramentalen Handeln ausgeschlossene, zu sakramentalem Handeln grundsätzlich u n f ä h i g e Menge, die ecclesia obediens; denn die eucharistische Ordnung war die Ordnung der Ekklesia.

Seit dem Beginn des 3. Jahrhunderts sind im Anschluß an das Diakonat niedrigere Stufen der bischöflichen Dienerschaft, die später sog. ordines minores, ausgebildet worden, deren Dienst nicht unmittelbar zur eucharistischen Handlung gehörte, aber doch zur eucharistischen Feier in Beziehung stand: die Ämter der Subdiakonen, Akoluthen, Exorzisten, Lektoren, Ostiarier[4]. Auch diese Dienste besaßen einen

[3] Vgl. z. B. Ignatius ad Trall. 7, 2: ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου κ α ὶ δ ι α κ ό ν ο υ πράσσων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει.

[4] Subdiakonat, Akoluthat, auch der Dienst des Türhüters, sind zweifellos geschichtlich lediglich Abspaltungen des Diakonats und unmittelbar der eucharistischen Ordnung (unter welche auch die Kirchengutsverwaltung fällt) zugehörig. Exorzistat und Lektorat bedeuteten ursprünglich freie, der eucharistischen Ordnung nicht unterworfene charismatische Tätigkeit, sind dann aber seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts — da nunmehr die eucharistische Ordnung die vor Gott maßgebende Ordnung der Ekklesia bedeutete — in die eucharistische Ordnung aufgenommen worden. Das war um so leichter möglich, da der Exorzist durch die krankheitheilende Ausschaltung dämonischer Macht auf würdigen Empfang der Eucharistie vorbereitete, andererseits der Lektor, der Vorleser heiliger Texte, während die Sonntagsgemeinde sich versammelte, von vornherein zu der Vorbereitung auf die Eucharistie in Beziehung stand. Die ordines minores bildeten aber zunächst nicht fünf, sondern nur z w e i Weihegrade (Subdiakonen und

religiösen Wert; denn in der Ordnung der Ekklesia gibt es nichts, was keinen religiösen Wert hätte [5]. In der Verrichtung solcher Dienste lag eine der Sakramentsverwaltung verwandte Tätigkeit, eine Tätigkeit, die auf höhere sakramentale Tätigkeit, auf den Dienst als Diakon, Presbyter, Bischof vorzubereiten imstande war [6]. Auch die Träger der ordines minores hatten von dem Geiste Gottes, der durch das

---

Akoluthen einerseits; Exorzisten, Lektoren und Ostiarier andererseits). Akoluthen hatten eine anders bestimmte Tätigkeit als die Subdiakonen, aber den gleichen geistlichen Rang; dasselbe galt von Exorzisten, Lektoren, Ostiariern. Also nur zwei ordines minores trotz der römischen fünf Ämter. Das war altkatholische Ordnung in der griechischen wie in der abendländischen Kirche (seit Ende des 2. Jahrhunderts). Die griechische Kirche hat noch heute nur zwei ordines minores (Subdiakonat und Lektorat). Die eigentümlich römisch-katholische Art, daß den fünf niederen Ämtern fünf niedere Weihegrade (Wertgrade) entsprechen, hat sich erst seit dem 6. Jahrhundert durchgesetzt. Überdies hat dann Innozenz III. bekanntlich den Subdiakonat in die Zahl der ordines majores aufgenommen. So ist auch an dieser Stelle die römisch-katholische Entwicklung über das in der griechischen Kirche bewahrte altkatholische Kirchenrecht hinausgegangen. — Über die Entstehung der ordines minores hat grundlegend gehandelt Harnack, Texte u. Untersuch., Bd. II, Heft 5 (1886) S. 57 ff. Dazu oben Bd. 1 S. 128 ff. F. Wieland, Die genetische Entwicklung der sog. ordines minores in der Röm. Quartalschrift, 7. Supplementheft, Rom 1897. Duchesne, Origines du culte chrétien, 4. éd. Paris 1908, p. 349 ff.

[5] In Rom, wo die Ekklesia schon seit Ausgang des 2. Jahrhunderts nach viel Tausenden zählte, ist die lange Ämterreihe (Bischof, Presbyter, Diakonen, Subdiakonen, Akoluthen, Exorzisten, Lektoren, Ostiarier)) zuerst ausgebildet worden. Dort ist sie zuerst bezeugt: in dem Brief des Papstes Kornelius v. J. 250, Euseb. VI, 43, 11 (ed. Schwarz p. 263). Die Verfassung der römischen Ekklesia aber war nicht Verfassung einer örtlichen Größe als solcher, sondern religiös notwendige Verfassung der Christenheit, der Kirche Christi auf Erden. Schon seit dem Ende des 1. Jahrhunderts (Klemensbrief) ist der Primat der römischen Ekklesia in dem Nachdruck wirksam, mit welchem die römische Kirchenordnung als die zum Wesen des Christentums gehörige Ordnung der Kirche Christi sich geltend macht. So mußte die Ordnung der großen, zahlreiche Gehilfenschaft fordernden römischen Ekklesia als religiös notwendig auf jede andere Ortsekklesia ohne Rücksicht auf das praktische Bedürfnis sich übertragen. In der lateinischen Christenheit hat sich das durchgesetzt. Noch heute müssen in der römisch-katholischen Kirche die römischen Kirchenämter des 3. Jahrhunderts bis zum Ostiarius abwärts als religiös notwendig überall wenigstens der Form nach besetzt werden. Darum führt die römische Priesterweihe durch alle ordines der Reihe nach hindurch. Dabei erinnere man sich, daß der altkatholischen Zeit die Unterscheidung von jus divinum und jus humanum unbekannt ist, die gesamte Ordnung der Ekklesia als dem jus divinum angehörig gedacht wird (oben S. 84 ff.), so daß also auch die ordines minores als kraft „göttlichen Rechts“ notwendig bestanden.

[6] Cyprian. ep. 55, 8: per omnia ecclesiastica officia promotus ist Kornelius zum Bischofsamt gelangt. Noch heute führt die römisch-katholische Priesterweihe

Sakrament in der Ekklesia wirksam ist. Von den göttlichen Kräften, die in den unmittelbar am eucharistischen Ritus Beteiligten (Bischof, Presbyter, Diakonen) mächtig waren, fiel ein Abglanz auch auf die niedere, aber doch seit dem 3. Jahrhundert mit zur eucharistischen (sakramentalen) Ordnung der Ekklesia gehörende Dienerschaft.

Nur durch Geistliche handelt Gott in und an der Ekklesia. Wer also sind die Geistlichen? Wer die Träger der Gottesherrschaft im Gottesvolk? Die Antwort des katholisch gewordenen Christentums lautet: nur die, denen die Fähigkeit zu eucharistischem Handeln und damit die sakramentale Gabe gegeben ist. Im Sakrament, an erster Stelle in der Eucharistie, wirkt der Geist Gottes, sein heiligendes Regiment führend, auf das Volk Gottes [7]. Wer ohne die Gabe des sakramentalen Handelns ist, der ist ohne die Gabe des geistlichen Regiments der Ekklesia. *Die sakramental Begabten sind die für die Führung der Ekklesia Geistbegabten*, die den Herrschergeist über das religiöse Leben der Christenheit besitzenden Geistlichen.

Nicht alle Geistlichen haben die gleiche Geistesgabe. Es gibt Stufen der Geistbegabung, also Stufen auch der Sakramentsbegabung. Die Stufenfolge der sakramentalen Begabung bestimmt sich durch die Stufenfolge der Begabung für die Eucharistie. Nur der Bischof hat die Begabung für die selbständige Leitung der Eucharistie. So hat nur der Bischof die Gabe für die selbständige Sakramentsverwaltung und damit für die *Leitung* „alles dessen, was in die Ekklesia ge-

---

vom Ostiarius aufwärts durch alle niederen ordines zum Subdiakonat, Diakonat, Priestertum.

[7] Der Dienst des Bischofs ist an erster Stelle die Eucharistie, Cyprian. ep. 67, 2: non nisi inmaculatos et integros antistites eligere debemus, qui sancte et digne *sacrificia Deo offerentes* audiri in praecibus possint quas faciunt pro *plebis dominicae incolumitate*. Der Bischof ist der „Vorsteher" der Gemeinde „am Altar Gottes und Christi", Cypr. ep. 66, 5: per te sit antistes et rector *altari* eorum (Dei et Christi), pariter et plebi restitutus. Durch den Dienst des Bischofs am Altar (durch die Zulassung der Eucharistie, ebenso aber auch durch Versagung der Teilnahme an der Eucharistie) regiert Christus sein Volk, Cypr. ep. 66, 9: si Christum, qui — praepositos ipsos et ecclesiam cum praepositis *gubernat* aliquando respexeris, — si Domino et Christo ejus quibus *servio* et quibus puro adque inmaculato ore *sacrificia* et in persecutione pariter et in pace *indesinenter offero*, plenissime satisfeceris —. Constit. Apost. VIII, c. 4: Ordinationsgebet bei der Bischofsweihe: ὃν ἐξελέξω εἰς ἐπίσκοπον, *ποιμαίνειν* τὴν ἁγίαν σου ποίμνην καὶ ἀρχιερατεύειν σοι, ἀμέμπτως *λειτουργοῦντα νυκτὸς καὶ ἡμέρας*. — Optatus, De schismate Donatistarum II, 1: Ecclesia una est, cujus *sanctitas de sacramentis colligitur*. Das „Weiden" der Herde durch den Bischof fällt mit der Heiligung der ihm anvertrauten Christenheit durch die Sakramentsverwaltung, an erster Stelle durch die ständige Darbringung des heiligen Opfers zusammen.

hört" (Ignatius). Er hat die volle Gabe des Sakraments (Schlüsselgewalt). Alle übrigen (Presbyter, Diakonen usw.) besitzen nur die Gabe für Gehilfenschaft in der Eucharistie. Sie ist ihnen allen nur die Quelle der Gehilfenschaft im Sakrament (in der Übung der Schlüsselgewalt) gegeben. Keiner von ihnen hat die volle Gabe des Sakraments, keiner von ihnen darum die Gabe der selbständigen Leitung der Ekklesia. Auch unter diesen übrigen gibt es Unterschiede. Der Presbyter kann den Bischof in der Leitung der Eucharistie vertreten, der Diakon und die ferneren Untergebenen können nur dem Bischof in der Eucharistie dienen. Aus der Reihenfolge der eucharistischen Dienste ergibt sich die Stufenfolge der führenden Geistbegabten in der Ekklesia. Denn die eucharistische Ordnung ist kraft göttlichen Willens Ordnung der das geistliche Leben der Ekklesia beherrschenden Gotteskraft. Die Übertragung einer bestimmten Stellung im eucharistischen Dienst, die Ordination, schließt die Zuständigkeit der entsprechenden Geistesbegabung in sich (vgl. unten § 28). Wer kraft Ordination das Amt hat, der hat kraft göttlicher Verleihung den Geist, und das Maß seiner Geistesgaben bestimmt sich durch das Maß seiner ihm von Gott in der Ordination übertragenen Amtsaufgaben. Über die Zuständigkeit des Amtes, über die Gültigkeit der der Ordination und deren Wirkungen entscheidet das kanonische Recht. Die Ordnung des eucharistischen Dienstes ist die hierarchia ordinis des Katholizismus. Sie bedeutet die in das Katholische übersetzte, durch göttliches Recht formalisierte, verbürgte, außer Zweifel gestellte, die Leitung der Ekklesia bestimmende charismatische Organisation der Kirche Christi.

Als die bevorzugten Charismatiker der Christenheit führen die Träger der eucharistischen Ordnung seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts den Namen Klerus, lateinisch ordo. Sie sind vor allen anderen der geistliche (geistbegabte) Stand, der „Stand" (ordo), dem allein der Geist zur Leitung der Ekklesia gegeben ist. Sie sind der „Klerus", das „Eigentum Gottes", das geistliche Volk, das Volk Gottes im vollen Sinn des Worts. Sie sind die Ekklesia in der Ekklesia, die Christenheit in der Christenheit, die ganzen Christen, die vollkommenen Christen, denen gegenüber alle übrigen nur halbe Christen darstellen.

§ 24.

Die zwei Völker.

Eine Änderung von unermeßlicher Tragweite hat sich angebahnt. Von vornherein war in der Christenheit eine Scheidung da zwischen

höher Geistbegabten, den „Geistlichen“ im engeren Sinn des Wortes [1], und minder Geistbegabten. Trotzdem waren alle Christen „Geistliche“ [2], und jeder sollte streben nach den höchsten Geistesgaben [3]. Es gab nur ein Christentum, an dem alle gleichermaßen Anteil hatten, das Christentum eines „Geistlichen“, und folgeweise nur eine Art christlichen Lebens, das Leben eines „Geistlichen“. Die gesamte Christenheit sonderte sich von der Welt. Ihr Leben der Christenheit war ein Leben nur im Geist (oben S. 180). Keine Schranke trennte den geistlich minderbegabten Christen als Mitglied der Christenheit von dem höher Begabten. Im Gegenteil, der Geist Gottes waltet frei. Alle Christen sind einander gleich. In jedem Christen kann der Geist in jedem Augenblick seine höchste Machtfülle offenbaren.

Das gilt nicht mehr. Es gibt jetzt einen äußeren Vorgang, an den die höhere Geistesgabe kraft göttlichen Rechts unwandelbar geknüpft ist: die Ordination. Eine unüberschreitbare äußere Schranke trennt den Nichtordinierten von dem Ordinierten. Es ist unmöglich, daß ein Nichtordinierter nach höchsten geistlichen Gaben trachte. Von geistlichen (göttlichen) Rechts wegen zerfällt die Christenheit (Ekklesia) in zwei äußerlich sichtbare Stände. Der eine Stand ist von der vollen Geistbegabung eines Christen ausgeschlossen. Es gibt verfassungsmäßig (kraft göttlichen Rechts) ein minderes Christentum, ein Christentum, welches wahres Christentum bedeutet und doch nicht vollgeistlichen Wesens ist. Eine doppelte Art des Christentums tritt auf. So mußte es eine doppelte Art des christlichen Lebens geben. Ein besonderer Stand ist jetzt der Stand der Geistlichen im vollen Sinn des Wortes. Das Leben eines Christen fällt nicht mehr mit dem Leben eines Geistlichen zusammen! In demselben Augenblick, in welchem der Gegensatz von Klerus und Laienschaft erscheint, gewinnt daher der Gedanke eines weltförmigen Christentums Raum. Nur der Kleriker ist in vollem Maß zu geistlichem Leben befähigt und verpflichtet. Der minder Geistbegabte kann nicht lediglich im Geist leben. Die Laienschaft selber setzt sich als minder geistlich, indem sie das Christentum begehrt, aber zugleich ein Leben, welches der Art der Welt sich nähert [4].

---

[1] In diesem Sinne heißt es 1. Kor. 14, 37: εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός, ἐπιγινωσκέτω ἃ γράφω ὑμῖν ὅτι κυρίου ἐστίν.

[2] Gal. 6, 1: Die sämtlichen „Brüder“ der galatischen Ekklesien werden angeredet als ὑμεῖς οἱ πνευματικοί.

[3] 1. Kor. 12, 31: ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα. 14, 1: ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε.

[4] Tertullian (als Montanist den Katholizismus kritisierend), De monogamia

Nicht so, als ob der Gegensatz sofort in voller Schärfe wirksam geworden wäre. So lange die Christenheit unter der Verfolgung stand, so lange die Welt heidnisch war und das Bekenntnis zu Jesu Christo unter Umständen das Leben kostete, also noch durch das ganze 3. Jahrhundert, bedeutete immer noch die gesamte Christenheit eine grundsätzlich von der Welt (der christusfeindlichen Heidenwelt) und weltlichen Dingen sich sondernde Minderheit. Man braucht sich nur daran zu erinnern, daß keineswegs jeder weltliche Beruf in der christlichen Gemeinschaft geduldet wurde, daß Vorbedingung sowohl der Taufe wie des Verbleibens in der Christenheit eine Lebensweise war, die dem Leben im Geist wenigstens nicht geradezu widersprach. Noch im 3. Jahrhundert waren nicht bloß Schauspieler, Wagenlenker, Gladiatoren, Jäger, Bildhauer (sofern sie Götterbilder anfertigten), Henker, Hurenwirte, Zauberer, sondern auch die Schullehrer (wegen ihrer Beschäftigung mit der heidnischen Literatur) und vor allem die Soldaten und die Träger obrigkeitlicher Strafgewalt von der Mitgliedschaft in der Christenheit ausgeschlossen. Hinsichtlich der Schullehrer konnten Ausnahmen gemacht werden, falls sie kein anderes Gewerbe hatten (ihr Beruf konnte ihnen „verziehen" werden). Hinsichtlich der Soldaten und der Obrigkeiten gab es keine Ausnahmen [5]. Ein Kriegsmann konnte nicht zugleich ein Christ, eine obrigkeitliche Person (des heidnischen römischen Weltreichs) nicht zugleich Mitglied des Volkes Gottes sein. Die Notwendigkeiten des Volkslebens dieser Welt, der Krieg, das obrigkeitliche Schwert, dürfen innerhalb des Volkes Gottes gar nicht in Geltung sein, obgleich jede, auch die römische, Obrigkeit „von Gott" ist. Das Leben der Christenheit hat grundsätzlich noch immer nichts gemein mit den Anforderungen des Lebens dieser Welt. Auch die Laienschaft ist im Grundsatz der Welt entrückt. Auch mit dem Laienchristentum stehen die Aufgaben des Staatslebens als solche in Widerspruch. Der Gedanke eines christlichen Staates, einer christlichen Obrigkeit ist unmöglich.

---

c. 12: cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos deo et patri fecit. Cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur (Forderung der Einehe), deponimus infulas et impares sumus.

[5] Vgl. die Kirchenordnung Hippolyts (sog. ägyptische Kirchenordnung) c. 41, Achelis, Die Canones Hippolyti, S. 78 ff., E. Schwartz, Die pseudapostolischen Kirchenordnungen, S. 33, 34. Bezüglich der Obrigkeiten und der Soldaten heißt es (Achelis S. 82): „Einer, der Macht über das Schwert hat, oder ein Stadtoberhaupt, das den Purpur trägt, möge entweder aufhören oder ausgestoßen werden. Wenn ein Katechumen oder Gläubiger Soldat werden will, sollen sie ausgestoßen werden; denn sie haben Gott verachtet."

Es kommt hinzu, daß die Laienschaft des 3. Jahrhunderts noch nicht mit der Menge der Getauften zusammenfiel. Bis in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts wirkten bestimmte (nach der Taufe begangene) Todsünden endgiltigen Ausschluß aus der Ekklesia ohne Hoffnung auf Wiederaufnahme [6]. So war in der „stehenden" Laienschaft [7] immer noch etwas von den „Heiligen" der Urzeit. Auch die Laien des 3. Jahrhunderts sind noch eine Auslese der Getauften. Es genügt nicht, getauft zu sein, um zu den „Gläubigen" zu gehören.

Die entscheidende Wendung vollzog sich, als im Laufe des 4. Jahrhunderts die Kirche Reichskirche und damit Volkskirche wurde. Die Kindertaufe ward die Regel. Der Einzelne ward Christ ohne sonderlichen Entschluß. Er ward in die Kirche hineingeboren. Und es bedurfte keiner Heiligkeit mehr, um Mitglied der Christenheit zu bleiben. Die unwiderrufliche Ausschließung aus der Ekklesia verschwand. Allen, die nach der Taufe in Todsünde gefallen sind, wird der Weg der Buße aufgetan, um den vollen Christenstand zurückzugewinnen. Die Menge der Laien fällt fortan mit der Menge der Getauften, mit der Menge der Bevölkerung zusammen. Die Menge der Bevölkerung aber verlangt das Weltleben. Ja sie muß es verlangen, denn der Erhaltung des Weltlebens, der weltlichen Wirtschaft, des weltlichen Rechts, der weltlichen Obrigkeit bedarf es für die Erhaltung auch der Christenheit. Sobald das Volk christlich wird, ist das urchristliche Ideal einer weltabgewandten, nur im Geist lebenden, lediglich dem Ende dieser Welt entgegensehenden Christenheit unmöglich geworden. Sobald die Kirche zur Reichskirche erhöht wurde, mußte das Volk Gottes, die Christenheit, ein Leben nicht bloß aus und mit Gott, sondern zugleich das Leben des römischen Kaiserreiches führen.

Die Welt ward christlich. So ward notwendig die Christenheit zugleich Welt. Damit war endgültig die Entwicklung des Laienchristentums zu einem weltlich gearteten Christentum gegeben.

Aber nicht ohne Kampf hat sich das vollzogen.

Bis auf den heutigen Tag ist in der katholischen Kirche der Satz ge-

---

[6] Vgl. die ausgezeichnete Schrift von E. Schwartz, Bußstufen und Katechumenatsklassen, 1911, S. 3 ff., 16 ff.

[7] Die Christen stehen im Gottesdienst des Sonntags und während der Zeit von Ostern bis Pfingsten, Concil von Nicäa c. 20. Ihr Stehen drückt ihre Teilhaberschaft an der Auferstehung Christi und damit ihre Vollberechtigung als Gemeindeglieder aus. Den Gegensatz bilden die im Gottesdienst „Knienden", die Katechumenen und eine gewisse Klasse der Büßer, E. Schwartz, Bußstufen, S. 25, 47. Vgl. Cypr. ep. 33, 1: quando ecclesia in episcopo et clero et omnibus stantibus sit constituta.

blieben, daß der Getaufte, und nur der Getaufte, zum Empfange der im Sakrament dargebotenen Geistesgaben befähigt ist. Auch die Laienschaft hat durch die Taufe von dem Geist Christi, der sie zur Teilnahme am sakramentalen Leben und in ihrem weltlichen Tun zu Werken der Liebe und Barmherzigkeit beruft.

Noch mehr. Im Altkatholizismus erscheint die Laienschaft auch im Besitz solcher geistlichen Gaben, kraft deren sie zu einem geistlichen Handeln und zu selbstgewonnenem geistlichem Leben imstande ist. Das Charisma des Sakraments, welches durch die Ordination verliehen wird, ist nicht das einzige Charisma in der Kirche Gottes. Es gibt freie Charismen, die ohne Ordination kraft unmittelbarer göttlicher Gabe zuständig sind. Die freien Charismen können in den Kreisen der Laienschaft gerade so gut vertreten sein wie in den Reihen des Klerus.

Bis in das 3. Jahrhundert war die Gabe des Vorlesens der heiligen Texte und ebenso die Gabe der Krankenheilung (Exorzismus) eine freie Gabe, die ohne Ordination geübt ward [8]. Vor allem war eine freie Geistesgabe die Gabe des Martyriums, der Bezeugung Jesu Christi vor der weltlichen Obrigkeit. Was den Märtyrer nach der Anschauung der ersten drei Jahrhunderte groß machte, war nicht die Heldenhaftigkeit im Leiden, sondern daß der Geist Gottes, Christus selber in seinem Bekenntnis aus ihm sprach (vgl. Matth. 10, 20). Der Konfessor war als solcher ein Geistlicher, auch ohne die Ordination. Er besaß die Gabe des Wortes Gottes (daher die Macht der Konfessoren zur Sündenvergebung). Er besaß sogar kraft seiner Märtyrereigenschaft die Gabe des Sakraments. Der Konfessor konnte ohne Ordination zum Presbyter bestellt werden, — der einzige Fall, in dem noch das 3. Jahrhundert die sakramentale Gabe als eine freie Gabe behandelte. Allerdings, wenn er Bischof werden sollte, bedurfte er der Ordination. So in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts die Kirchenordnung Hippolyts, der damit die römische „apostolische Überlieferung" wiedergibt [9].

---

[8] Vgl. oben S. 228 Anm. 4. In der hippolytischen Kirchenordnung c. 39 steht der Exorzist noch außerhalb des Klerus. Der Lektor (c. 35) wird vom Bischof „bestellt", aber ohne Handauflegung (Ordination), nur unter Überreichung eines Symbols und mit Gebet. Die (erst im 3. Jahrhundert ausgebildeten) ordines minores empfangen sämtlich nur ein Symbol mit Gebet ohne Handauflegung. Die Übergabe des Symbols ist dann später als sakramentsähnliche Handlung gedacht worden.

[9] Vgl. die „ägyptische" Kirchenordnung c. 34 bei Achelis, Canones Hippolyti, S. 67, 68. E. Schwartz, Pseudapostolische Kirchenordnungen, S. 33, oben Bd. 1 S. 32 Anm. 9.

Die soeben genannten Fälle des freien Charismas sind seit dem 4. Jahrhundert verschwunden. Lektor und Exorzisten sind bischöfliche Diener geworden mit ordinationsähnlicher Bestellung. Die Vorrechte der Märtyrer sind aufgehoben: sie waren mit der bischöflichen Schlüsselgewalt unverträglich. Der Märtyrer ist fortan nur noch ein christlicher Held, nicht mehr ein Geistlicher.

Aber über das 4. Jahrhundert hinaus behauptete sich in der altkatholischen Zeit als freies, auch der Laienschaft zugängliches Charisma das Charisma des Worts. Von der Gabe des Sakraments waren die nichtordinierten Männer und alle Frauen ausgeschlossen. Frauen wurden nicht ordiniert [10]. Die Gabe des Wortes aber konnte dem Laien wie dem Kleriker zuständig sein. Daher die Prophetinnen und Propheten. Männer und Frauen konnten der Gabe des Gebetslebens und der Prophetie, des Wortverständinsses und der Wortverkündigung teilhaftig sein [11]. Das Wort Gottes lebte nicht bloß im Klerus. Seit dem

[10] Für den Ausschluß der Frauen vom Empfang der katholischen Ordination, die seit dem 4. Jahrhundert sich durchgesetzt hat, ist nicht etwa das Wort des Apostels maßgebend geworden, daß die Frau „in den Versammlungen" (in den großen Sonntagsversammlungen) „schweige" (1. Kor. 14, 34, vgl. 1. Tim. 2, 12, aber auch 1. Kor. 11, 5), sondern die Tatsache, daß niemals eine Frau zur Leistung der eucharistischen Feier, d. h. zum Bischofsdienst, bestellt wurde. Zum Diakonendienst (Armen- und Krankenpflege, Hilfeleistung bei der Taufe) sind Frauen in den ersten drei Jahrhunderten bestellt und (mit Handauflegung) ordiniert worden, vgl. die Syrische Didaskalia cap. 16 (Achelis S. 85, dessen auf S. 281 gegebene Erläuterung aber abzulehnen ist) und die Apostol. Konstit. VIII, c. 19. Noch das Konzil von Chalcedon (v. J. 451) c. 15 regelt bekanntlich die Ordination von Diakonissinnen. Da aber der Diakonendienst, als dem Bischofsdienst nächstverwandt, zur Vorbereitung auf den Bischofsdienst wurde und deshalb früh wesentlich die gleichen Anforderungen wie im Fall der Bischofsweihe auch an den Empfänger der Diakonenweihe gestellt wurden (oben Bd. 1 S. 123, 124), ist es verständlich, daß der Ausschluß der Frauen von der Bischofsweihe schließlich durch eine im 4. Jahrhundert einsetzende Entwicklung auch ihren Ausschluß von der Diakonatsweihe herbeiführte. Schon das Konzil von Nicäa c. 19 geht davon aus, daß die Diakonissin keine Handauflegung empfängt. Die Umständlichkeit, mit welcher der Konzilsbeschluß davon handelt, zeigt deutlich, daß hier eine neue Anschauung sich geltend macht, die erst allmählich in der Wirklichkeit sich durchsetzte. Die Künsteleien, zu denen die katholischen Schriftsteller gegenüber den Quellenzeugnissen sich genötigt sahen, mag man in Hefeles Konziliengeschichte (Bd. 1 S. 428, Bd. 2 S. 519) nachlesen. Auch Hinschius, KR., Bd. 1 S. 8, kommt über den Standpunkt der katholischen Kanonisten nicht hinaus.

[11] Nach einer Quelle vom Ausgang des 2. Jahrhunderts werden Witwen bestellt für das Gebet und für die Offenbarungen (Prophetie), Wesen u. Urspr. d. Kath., 2. Abdr., S. XX Anm. 27. Hippolyts Kirchenordnung c. 37 (Achelis S. 73): „Die Witwe wird nur durch das Wort eingesetzt, nicht durch Handauflegung, weil

Ausgang des 2. Jahrhunderts war dem Alten das Neue Testament zur Seite getreten, ein zweites heiliges Buch, nunmehr als der alleinige Träger und Bewahrer des in Jesu Christo offenbar gewordenen Gottesworts erscheinend[12]. Die altkatholische Kirche aber setzte das Neue Testament als Buch für jeden Christen. Die Bibel erscheint noch nicht, wie im Neukatholizismus, als nur für die Eingeweihten höheren Grades verständliches Geheimbuch. Die Laienschaft will und soll auch ohne Bevormundung durch die Kleriker (die „Kirche") des Lebens aus und mit dem Gotteswort der Bibel mächtig sein[13].

So ist das Laienchristentum noch durch die ganze altkatholische Zeit Mitträger der in der Kirche Christi wirkenden Gewalt des Worts. Das ist es, was die Wahlrechte und Zustimmungsrechte der Laienschaft in der altkatholischen Kirchenverfassung zum Ausdruck bringen. Bis in das 12. Jahrhundert hat die Laienschaft nach kanonischem (geistlichem) Recht Anteil an der Bischofswahl, d. h. an der Verkündigung des göttlichen Wortes, welches diesen Mann zum Bischofsamt beruft (vgl. unten § 27). Bis in das 12. Jahrhundert hat die Laienschaft ebenso Anteil an dem consensus ecclesiae, welcher als höchste Auskunftstelle über die Lehre des Gottesworts entscheidet (oben S. 67).[14] Auch seit dem 14. Jahrhundert und bis auf den heutigen Tag hat es Rechte der Laienschaft in bezug auf Bischofswahl (z. B. die

---

sie nicht für den eucharistischen Opferdienst (προσφορά, λειτουργία) bestellt ist; die Ordination geschieht mit dem Klerus wegen des eucharistischen Dienstes (λειτουργία); die Witwe aber wird eingesetzt wegen des Gebets; dies ist aber etwas, das allen gemein ist". Hier wird ganz scharf zwischen der Gabe des Worts, die „allen gemein ist", und zwischen der Gabe des (eucharistischen) Sakraments unterschieden, die nur dem ordinierten Klerus zusteht. Die Witwe dient nur der Wortverwaltung, nicht der Sakramentsverwaltung. Darum bedarf sie keiner Ordination. — Apostol. Konstit. VIII, 32: ὁ διδάσκων εἰ καὶ λαϊκὸς ᾖ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνός, διδασκέτω: es wird Joh. 6, 45 zitiert: ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ. Dazu v. Harnack, Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften (unten Anm. 13) S. 95 Anm. 1: „Justin und andere Apologeten waren Laien; Origenes hat als Laie die kirchliche Dogmatik begründet; die Vorsteher der alexandrinischen Schule mußten nicht Kleriker sein; Tertullians klerisches Amt wird bezweifelt; Augustin ist als Laie in die kirchliche Wissenschaft eingetreten."

[12] Darüber handelt die klassische Schrift von A. v. Harnack, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, VI. Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung, 1914, S. 76 ff.

[13] Das ist der Inhalt der lehrreichen Ausführungen von A. v. Harnack, Beiträge z. Einl. in das N. T., V. Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche, 1912.

[14] Es ist ferner zu erinnern an die bis in das 12. Jahrhundert blühende Laienabsolution und an die Urteilsfindung der Laienschaft im bischöflichen Send-

nominatio regia) und Lehrentscheidungen (z. B. das Recht des Placet), sowie in bezug auf sonstige kirchliche Verwaltung gegeben. Aber das erscheint dann alles als weltliche Macht des Laientums, die nur kraft ausnahmsweiser Gestattung seitens der geistlichen Obrigkeit mit dem Leben der Kirche Christi verträglich ist. Im Altkatholizismus hat die Laienschaft ihre kirchlichen Rechte vielmehr als Glied der Kirche Christi, als Ausfluß des geistlichen (göttlichen) Rechts (unten § 25). Auf dem Gebiet der Wortverwaltung bewahrt der Altkatholizismus bis zuletzt eine Erinnerung daran, daß auch in der Laienschaft eigenständiges geistliches Leben und folgeweise eigenständige geistliche Macht lebendig ist.

Aus diesen Voraussetzungen heraus ist im 4. und 5. Jahrhundert das Mönchtum entstanden: die letzte große, bis auf den heutigen Tag in Kraft stehende Machtäußerung des Laienchristentums aus dem Katholizismus. Nicht so, als ob das Mönchtum aus dem Laientum als solchem entstanden wäre. Es fand in den klerikalen Kreisen seinen Führer und mächtigsten Vertreter. Aber in den Reihen des Laienchristentums schlug das asketische Lebensideal seine tiefste Wurzel, um dort ein Leben christlicher Frömmigkeit zu erzeugen, welches seines selbständigen geistlichen Wertes so gewiß war, daß es Kraft genug besaß, den Klerus selber zum Gehorsam gegen seine Anforderungen zu zwingen. Es erhob sich gegen den Verweltlichung der Reichskirche, gegen die Verweltlichung ebenso des Klerus wie der Laienschaft. Es erhob sich auch gegen den Alleinbesitz geistlichen Lebens und geistlicher Macht durch den Klerus.

Zum erstenmal entwickelte das Neue Testament seine revolutionäre Kraft, seine Kraft, die Laienschaft mit Macht des Widerstandes gegen die klerikalisierte Kirche zu erfüllen. Jeder Spruch des heiligen Buchs war unwiderstehliches Gotteswort, für den Klerus ebenso zwingend gültig wie für die Laienschaft, zugleich die Laienschaft zu eigenem Urteil ermächtigend gegenüber dem Klerus. Aus Sprüchen des Neuen Testaments ward (im Anschluß an urchristliche Strömungen) das asketische Lebensideal in Keuschheit und Armut als das Ideal des vollkommenen christlichen, wahrhaft „religiösen", „evangelischen", „apostolischen" und „prophetischen" Lebens abgeleitet, zugleich als Ideal eines Lebens, welches grundsätzlich das Leben eines jeden Christen, nicht bloß des ordinierten Klerikers, sein soll[15]. Die Gabe der

---

gericht, die erst Innozenz III. als im Widerspruch mit dem kanonischen Recht stehend verwarf, c. 3 X De consuet. (1,4).

[15] Vgl. die lehrreichen Ausführungen von E. Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen (1910) S. 20, 21. In den Klöstern sollte das

Askese war ein freies Charisma. Die Frau konnte an ihr gleichen Anteil haben wie der Mann, der Laie gleichen Anteil wie der Kleriker. Die Gabe der Askese schloß die Gabe des Lebens im Geist in sich. Der Asket entsagt der Welt, der Ehe und dem Eigentum, um ein Leben nur im Wort, in Gebet, Schriftlesung, erbaulicher Betrachtung, erbaulicher Rede zu führen[16]. Die Rechtfertigung des Mönchtums und Nonnentums als des vollkommenen Christentums waren seine Weissagungen (Prophetie) und seine Wunder[17].

Als geistbegabtes Laientum tritt die Schar der Mönche und Nonnen dem Klerus gegenüber, ihm den Alleinbesitz des vollkommenen Christentums, der geistlichen Gaben, der geistlichen Gewalt bestreitend. Eine zweite Art des geistlichen Lebens erscheint, das Klosterleben, eine zweite Art der Geistlichkeit, die Klostergeistlichkeit. Es gibt Geistliche ohne Ordination. Ihre Macht ist die Macht des Worts. Ihr Wortverständnis hat auf die ganze katholische Entwicklung bestimmend eingewirkt. Die Ordensgeistlichkeit ward die treibende Kraft im Katholizismus: in der lateinischen Kirche gerade so wie in der griechischen[18]. Überall wurde das Mönchtum als die Darstellung des vollkommenen Christentums anerkannt und darum auch der Klerus mönchischen Gesetzen untertan gemacht. Aber zugleich wurde überall das Mönchtum der klerikal verfaßten Kirche eingegliedert und damit der klerikal verfaßten Kirche unterworfen[19]. Auf dem

---

Leben der urchristlichen Ekklesia wiederhergestellt werden. Die klösterliche Gemeinschaft wird von Basilius der Kirche gleichgesetzt, seine klösterlichen Ordnungen sind den alten Kirchenordnungen nachgebildet, Schwartz S. 21 Anm. 1, 2. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum (1898) S. 161. Eustathius von Sebaste, ein Vorgänger des Basilius, wollte auch den Klerus, ja die gesamte Christenheit dem mönchischen Lebensideal unterwerfen. Dagegen trat die Synode von Gangra (v. J. 343 ?, bei Bruns, Canones I, p. 106) mit sehr energischen Beschlüssen auf, Schwartz S. 21. — Daß das Leben der Laienkreise im Neuen Testament hinter der Entstehung des Mönchtums steht, betont v. Harnack, Priv. Gebrauch der heil. Schr., S. 95 Anm. 2, S. 102. Die Absicht des Mönchtums war, die evangelischen Gebote wahrhaft zu erfüllen.

[16] Mönche und Nonnen lesen die Bibel „Tag und Nacht". Laien, die zu gleichem Tun aufgefordert werden, erwidern dem Chrysostomus: „Wir sind keine Mönche, sondern Weltliche", v. Harnack, Priv. Gebrauch der heil. Schr., S. 82 ff.

[17] E. Schwartz a. a. O., S. 23.

[18] Jahrhundertelang hat in der griechischen Kirche das Mönchtum die Bußdisziplin beherrscht. Das hat bekanntlich Holl a. a. O. gezeigt.

[19] Daß ein Kampf notwendig war, um zu diesem Ziel zu gelangen, beweisen die Fälschungen der „apostolischen" Konstitutionen und Kanones sowie der Ignatiusbriefe. Den „apostolischen" Gesetzen des Mönchslebens wurde die bestehende klerikale Kirchenverfassung (Bischofsverfassung) als wahrhaft „apostolisch" ent-

Gebiet der Kirchen verfassung hat das Asketentum trotz alledem keinen entscheidenden Erfolg davongetragen. Die klerikale Kirchenverfassung blieb. Nur der Priester beherrschte verfassungsmäßig die Kirche, nicht der Mönch. Warum? Weil der Satz unerschütterlich sich behauptete, daß die Sakramentsgewalt, an erster Stelle die eucharistische Gewalt, nur dem Klerus gegeben ist. Mönche und Nonnen waren und blieben als solche Laien, trotz ihres geistlichen Gewichts. Sie waren wohl des Wortes mächtig, aber nicht des Sakraments. Das war das Entscheidende. Im Wort wirkt Gott nur durch das Mittel der Einzelpersönlichkeit, von welcher das Wort ausgeht. Es bedarf immer erst der Bestätigung, daß dies Wort wirklich Gottes Wort bedeutet. Im Sakrament der katholischen Kirche aber wirkt unmittelbar die Gewalt Gottes, mit welcher das Volk Gottes ausgerüstet ist. Das Wort ist die Gewalt des Christen, das Sakrament die Gewalt der Kirche Christi, der Ekklesia. Wer das Sakrament hat, der hat die katholische Kirche. Das Asketentum hat nichts von sakramentaler Gewalt, vor allem nichts von eucharistischer Gewalt erobert. Seine Gabe der asketischen Lebensführung, des Prophezeihens, des Wundertums war schließlich nichts gegen die Gabe des eucharistischen Sakraments. Das Asketentum selber konnte und wollte das Sakrament des Priesters nicht entbehren. So mußte es, trotz seines mächtigen Einflusses auf das innerkirchliche Leben, der Sakramentsgewalt des Klerus dennoch sich unterwerfen.

Nicht auf die Stellung des Klerus, wohl aber auf die Stellung der Laienschaft hat die Ausbildung des Mönchtums entscheidenden Einfluß ausgeübt. Indem das Mönchtum als der Träger des entschiedenen, „integralen" Christentums auftrat, zog es alle die Laienkreise an sich, die nach lebendigem, nicht bloß in Zeremonien sich betätigendem Christentum begehrten. Die tatsächliche Folge war nicht die Vergeistlichung der gesamten Laienschaft — wie hätten sie alle ins Kloster gehen können! —, sondern nur die Ausbildung eines zweiten Standes von Geistlichen, der Klostergeistlichkeit (später Ordensgeistlichkeit) neben der klerikalen Geistlichkeit [20]. Die religiös mächtigen Persönlichkeiten schieden durch ihren Eintritt in das Kloster aus der Laienschaft tatsächlich aus. Wer geistlich gesinnt war, hörte auf, das Leben eines schlichten Laien zu führen. Das Leben des in die Welt verflochtenen

---

gegengeworfen. Vgl. Harnack, Dogmengesch., Bd. 2, 4. Aufl. (1909) S. 9 Anm. 1 und insbesondere E. Schwartz a. a. O. S. 20 ff.

[20] Schon in den Konzilsschlüssen von Laodicea (Mitte des 4. Jahrhunderts) c. 24, 30 erscheint als zweiter geistlicher Stand neben dem Klerus das τάγμα τῶν ἀσκητῶν.

Laien war unmöglich ein Leben aus und mit dem Geist! Wie der Klerus, so sonderte der Asket sich von der in der Welt verharrenden gemeinen Laienschaft. Der Laienstand der Menge bedeutete jetzt unzweideutig ein Leben nur aus und mit der Welt. Die Masse des christlichen Volkes trat wie zu den klerikal Begabten so auch zu den asketisch Begabten in Gegensatz. Was an geistlichen Gaben da war, das lebte jetzt außerhalb der schlichten Laienschaft. Die geistlich unbegabte Menge ist nunmehr das kirchliche Laienvolk. Dem Stand der Geistlichen (Klerus und Klosterleute) tritt die Laienschaft als der Stand der Ungeistlichen gegenüber. Trümmerstücke der einstmaligen geistlichen Mitberechtigung der Laien haben im Altkatholizismus sich noch fernerhin erhalten (oben S. 236). In der Hauptsache aber sind durch die Ausbildung des Mönchtums die geistlich wirksamen Kräfte dem Laientum vollends entzogen und einer zweiten Art von Klerus zugeführt. Die asketische Bewegung, die aus den geistlichen Kräften des altkatholischen Laientums hervorging, diente im Ergebnis dazu, die Verweltlichung der gemeinen Laienschaft zu vollenden.

Man erinnere sich daran, daß mit dem Zusammenbruch des Römerreichs die Barbarisierung des Abendlandes einsetzt. Im Lauf des 6. und 7. Jahrhunderts erlischt in den Kreisen der Laienschaft allmählich nicht bloß das eigene geistliche, sondern überhaupt alles selbständige geistige Leben. Nur mühsam erhält sich in den Reihen des Klerus und in den Klöstern ein Lichtschimmer. Damit ist die Entwicklung der Laienschaft entgültig besiegelt. Dem Volk der Geistlichen tritt die Laienschaft als das Volk der Welt gegenüber.

Dem Urchristentum ist die ganze Christenheit ein geistlich Volk. Die Kirche im religiösen Sinn, die Kirche Christi, die unsichtbar durch den Geist Gottes vereinigte Christenheit, führt ein Leben nur im Geiste. Das Urchristentum wollte die Durchführung dieses Satzes für die sichtbare Christenheit. Das war das Unmögliche. Die sichtbare Christenheit ist zum Leben dieser Welt von Gott berufen. Im Katholizismus ist darum die urchristliche Idee gescheitert. Die Christenheit mußte sich spalten, damit der eine Teil dem Geist, der andere Teil der Welt lebe. Aus der Trennung von Klerus und Laienschaft wurde der Gegensatz zweier Völker, eines geistlichen, eines weltlichen Volkes. Der Gegensatz der zwei Völker forderte den Gegensatz zweier Verfassungen, zweier Rechtsordnungen, zweier Obrigkeiten.

In der karolingischen Zeit sind diese Gedanken fertig und damit die Voraussetzungen des mittelalterlichen Altkatholizismus gegeben.

§ 25.

Die zwei Verfassungen.

Der Ausgangspunkt des abendländisch-mittelalterlichen gesellschaftlichen Denkens ist der Begriff der Christenheit. Um des Christentums willen besteht die gesamte gesellschaftliche Ordnung.

Christus ist das Haupt der sichtbaren Christenheit, des „christlichen Körpers", denn die sichtbare Christenheit ist sein Leib. Seiner Herrschaft dient das gesamte Leben und die gesamte Lebensordnung der Christenheit.

Insoweit wiederholt das Mittelalter die urchristlichen Gedanken von der Ekklesia.

Aber eine wichtige Änderung hat sich durchgesetzt. Das Leben der mittelalterlichen Ekklesia ist nicht mehr lediglich religiöses Leben. Die sichtbare Christenheit ist zugleich die Trägerin und Herrin des Lebens dieser Welt. Während die urchristliche Ekklesia alles Weltliche, auch die weltliche Obrigkeit mit ihrer weltlichen Rechtsgewalt weit von sich abweist, hat die mittelalterliche Ekklesia alles Weltliche in sich aufgenommen. Die Ekklesia hat den Staat verschlungen. Auch die staatliche Ordnung ist ein Teil der Ordnung des Leibes Christi geworden, des Körpers, dessen Haupt Christus ist. Es gibt keine das Ganze des Volkslebens zu einer Einheit gestaltende Rechtsordnung, keine das Ganze des Volkslebens beherrschende Obrigkeit, es gibt keinen Staat im Sinn unseres heutigen Rechts oder der Antike. Ebensowenig gibt es das, was wir heute Kirche nennen. An Stelle des Staates besteht lediglich weltliche Obrigkeit als Teilobrigkeit des Christenvolks und weltliches Recht als Teilordnung des christlichen Volkslebens. An Stelle der Kirche (im heutigen Sinn) steht geistliche Obrigkeit und geistliches Recht. Die weltliche Obrigkeit mit ihrer Rechtsordnung ist dem Weltleben, die geistliche Obrigkeit und das geistliche Recht ist dem geistlichen Leben der Christenheit gesetzt.

Der Gegensatz des Weltlebens und des geistlichen Lebens aber ist für die mittelalterlich-katholische Auffassung durch den Gegensatz der zwei Völker innerhalb des Christenvolks gegeben. Durch die Laienschaft und nur durch die Laienschaft besteht das Weltleben, durch den Klerus und nur durch den Klerus besteht das geistliche Leben der Christenheit. Das eine und das andere Leben hat zum Träger ein anderes Volk. Kein Volk vermag ohne das andere zu sein. Der Klerus ohne die Laienschaft wäre des Daseins in dieser Welt, die Laienschaft ohne den Klerus wäre des geistlichen Lebens unfähig. Beide Völker müssen gemeinsam bilden das eine Volk Christi,

die Ekklesia. Aber beide Völker bedürfen ihrer besonderen Verfassung, damit jedes für seine besonderen Aufgaben geschickt sei.

Das Volk der Laien bedarf der weltlichen Verfassung, der weltlichen Obrigkeit, des weltlichen Rechts. Das Volk des Klerus bedarf der geistlichen Verfassung, der geistlichen Obrigkeit, des geistlichen Rechts. Soweit die einzelnen Mitglieder des Klerus an dem der Laienschaft gehörenden Weltleben und dessen Gütern Anteil begehren, unterstehen auch sie der weltlichen Obrigkeit und dem weltlichen Recht. Soweit die einzelnen Mitglieder der Laienschaft an dem vom Klerus besessenen geistlichen Leben und dessen Gütern sich beteiligen, unterstehen auch sie der geistlichen Obrigkeit und dem geistlichen Recht. Aber der Klerus als solcher hat mit weltlicher Obrigkeit und weltlichem Recht, die Laienschaft als solche mit geistlicher Obrigkeit und geistlichem Recht nichts zu schaffen.

Wie die beiden Völker voneinander getrennt sind, so die beiden Verfassungen. Die weltliche Verfassung ist die Verfassung der Laienschaft, die geistliche Verfassung die Verfassung des Klerus. Beide Verfassungen dienen der ganzen Christenheit, aber jede Verfassung ist die Ordnung nur eines Teiles des Christenvolks und des diesem Teile zugehörenden Christenlebens.

Auf dem Gegensatz von Klerus und Laienschaft beruht der Katholizismus noch heute. Auf der selbständigen Organisation der beiden Völker, des Laienvolks und des geistlichen Volks, beruht die besondere Art der altkatholischen Kirchenverfassung.

Die entwickelte Gedankenreihe ist eigentümlich abendländisch-mittelalterlich. Den „Vätern" des 4. und 5. Jahrhunderts ist sie unbekannt. Ihnen ist die Ekklesia nur Trägerin des geistlichen Lebens und der geistlichen Gewalt. Augustin will zwar, daß der Staat der wahren Gottesverehrung diene und der Kirche seinen Arm leihe zur Unterdrückung der Ketzerei, — Gedanken, die bekanntlich durch das ganze Mittelalter und darüber hinaus wirksam gewesen sind; — aber er denkt trotzdem den aus „Sünde" geborenen und doch der göttlichen (natürlichen) Weltordnung zugehörenden Staat als Gegensatz, nicht als Glied der von Christus (von Gott als dem Vater Jesu Christi) geschaffenen und regierten Ekklesia [1].

---

[1] Augustin, De civitate Dei V, c. 24 (Migne PL. tom. VII p. 179): Christiani imperatores — pertinent ad regnum Dei — felices eos dicimus, si juste imperant, — si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum majestati ejus famulam faciunt, si Deum timent, diligunt, colunt —. Nur die Pflege der justitia divina, d. h. die Befolgung und Ausbreitung des göttlichen Worts, kann nach dem berühmten Wort Augustins bewirken, daß der Staat etwas

Im Morgenlande blieb es bei diesen Ideen des 4. und 5. Jahrhunderts. Dort behauptete sich das römische Reich. Es behauptete sich als Bestandteil der Bildung des Altertums, als unverlierbares Besitztum der gesitteten Menschheit, hinübergerettet in die christliche Zeit. Das römische Reich behauptete sich als S t a a t , und zwar als Staat im Sinn der Antike, das g a n z e , auch das religiöse Volksleben sich unterwerfend: die kirchliche Ordnung ward ein Bestandteil der Staatsordnung. Der Staat diente der Kirche, indem er sie beherrschte. Er ging n i c h t in der Ekklesia Christi auf.

Anders im Abendlande. Das römische Reich ging unter. An seine Stelle traten Germanenreiche, die Unkultur der Urwälder vor sich hertragend. Aber die neuen Herren der Welt b e g e h r t e n nach den

anderes ist als eine Räuberhöhle, Augustin. eod. IV, c. 4 (Migne p. 115): Remota itaque justitia quid sunt regna, nisi magna latrocinia? quia et ipsa latrocinia quid sunt nisi parva regna? Dazu H. S c h o l z , Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei (1911) S. 99 ff. Zu der Handhabung der justitia divina gehört nach Augustin die Verfolgung der Ketzer, S c h o l z , S. 131, 132. Aber trotz des Dienstes, den der Staat Gott und der Kirche leisten kann und soll, ist er kein Glied der von Christus gegründeten und regierten Ekklesia, Augustin, eod. II, c. 21 (Migne p. 69): Vera autem justitia non est nisi in ea r e p u b l i c a c u j u s c o n d i t o r r e c t o r q u e C h r i s t u s est, si et ipsam rempublicam placet dicere. Allein die „Gottesstadt", die nur uneigentlich Staat, res publica, genannt werden kann, ist das Werk und das Reich Christi. Der Staat soll Christo dienen, hat aber n i c h t Christus zum Oberhaupt. Mit Recht betont S c h o l z in der angeführten Schrift, daß gerade diese weltberühmte mächtige Schrift Augustins über die Gottesstadt von folgerichtiger Durchführung einfacher klarer Grundgedanken weit entfernt ist. Sowohl der Begriff der civitas Dei, wie der Begriff der civitas terrena ist bei Augustin ein schwankender. Aber soviel ist deutlich, daß der Staat, die res publica, n i c h t als Bestandteil der auf Erden streitenden civitas Dei, der Ekklesia, gedacht wird. — In dem gleichfalls hochberühmten Schreiben des Papstes Gelasius I. v. J. 494 (Jaffé Nr. 632) heißt es entsprechend: Duo sunt, quibus principaliter m u n d u s h i c regitur, auctoritas sacra pontificum et regalis potestas. Nicht die Ekklesia, sondern „diese Welt" wird durch die Bischöfe einerseits, den Kaiser andererseits regiert. So wird denn auch von Fulgentius (starb um 533) in seiner Schrift De veritate praedestinationis et gratiae II, c. 38, die vom Kaiser regierte „christliche Welt" zu der Ekklesia lediglich in G e g e n s a t z gebracht: Quantum pertinet ad hujus temporis vitam, in e c c l e s i a nemo pontifice potior et in s e c u l o C h r i s t i a n o imperatore nemo celsior invenitur. — Bei diesen Gedanken ist das Morgenland v e r b l i e b e n. Im oströmischen Kaiserreich b e h a u p t e t sich der S t a a t , um die Kirche als dienendes Glied in sich aufzunehmen. Im Abendland aber setzt seit der Gründung der Germanenreiche die eigentümlich mittelalterliche, bereits im karolingischen Reich sich vollendende Entwicklung ein, welche den Staat als selbständiges Gemeinwesen a u f h e b t und ihn in die weltliche Ordnung der K i r c h e C h r i s t i , der Ekklesia, verwandelt. Vgl. unten Anm. 10.

Schätzen nicht bloß der Schatzkammern, sondern des Bildungslebens. Auf den Trümmern des abendländischen Römerreichs begegnete ihnen als einzige geistige Großmacht die Kirche, als einziges dem ganzen Volksleben Nahrung spendendes geistiges Besitztum das Christentum. Sollten die Germanenreiche Kulturstaaten werden, das Erbe auch des römischen Reiches antretend, dem die Führerschaft der Weltgeschichte verheißen war, so gab es keinen anderen Weg, als den jungen Staat zu einem christlichen Staat zu machen, der sich als Glied der Kirche einfügte, in welcher die Bildung des Altertums, verbunden mit dem Geist Gottes, den Germanenscharen als unbedingt überlegene Größe entgegentrat.

Das ward in der karolingischen Zeit eine Tatsache, die begriffen und zu bewußtem Ausdruck gebracht wurde. Die weltliche Rechtsordnung des Reichs ward als Bestandteil mit der Ordnung des „Leibes Christi", der „heiligen Ekklesia Gottes" zusammengedacht.

Unter diesem Gesichtspunkt handelt das Konzil von Paris im Jahre 829 sowohl von der geistlichen Gewalt der Bischöfe wie von der weltlichen Gewalt des Königs [2].

Wenig später gibt Walafrid Strabo eine vollständige Theorie. Er entwickelt die doppelte Verfassung der Ekklesia. Beide Verfassungen gehen miteinander parallel. Die geistliche Verfassung ist eine ins Geistliche übertragene Widerspiegelung der weltlichen, insbesondere der römischen Reichsverfassung. Die Verfassung der einander folgenden Weltreiche des Altertums erscheint zugleich als Vorstufe der geistlichen Verfassung der Ekklesia [3]. Jedes Glied der Reichsverfassung hat

---

[2] Concil. Paris a. 829. Mon. Germ. Concilia, tom. II p. 606 ff. Dort heißt es lib. I c. 2, 3 (p. 610): Primum igitur, quod universalis sancta Dei ecclesia unum corpus manifeste esse credatur, ejus caput Christus —. Principaliter itaque totius sanctae Dei ecclesiae corpus in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem, sicut a sanctis patribus accepimus, divisum esse novimus. Als Beleg werden die oben Anm. 1 angeführten Äußerungen des Papstes Gelasius und des Bischofs Fulgentius angezogen, mit dem Hinzufügen: Cum haec quippe ita se habeant, primum de sacerdotali, post de regali persona dicendum statuimus. Den Beschlüssen, welche die Bischöfe betreffen, ist das „erste Buch", den anderen, welche das Königtum angehen, das „zweite Buch" der canones von Paris gewidmet.

[3] Walafridus Strabo de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum (um 840), c. 32, Mon. Germ. Capit. reg. Franc. ed. Boretius et Krause, tom. 2 p. 514: Placet inserere quandam saecularium atque ecclesiasticarum comparationem dignitatum. Zwar haben die verschiedenen Weltreiche (imperia) der Assyrer, Meder, Makedonier, Römer verschiedene Ordnungen und Ämter gehabt, die uns nicht einmal alle bekannt sind. Aber omissis incertis, quae notiora sunt, invicem comparemus, ut ostendamus, ordinationes mundanae sapientiae in spiritualem ecclesiae universalis rempublicam sacris

darum ein Seitenstück in der Kirchenverfassung. Wie an der Spitze des Reichs der Kaiser, so steht der römische Bischof, den Apostel Petrus vertretend, an der Spitze der Kirche, und wie die Oberherrschaft über das Weltliche (summus saeculi principatus) nicht allein bei dem Kaiser, sondern zu Zeiten auch bei anderen Völkern war, so haben auch andere Kirchen, denen Petrus oder doch sein „Sohn" Markus vorgestanden hat, der römischen Kirche gleiche Würde erlangt, so jedoch, daß der römische Bischof ebenso wie der römische Kaiser letztlich die Oberherrschaft über alle davongetragen hat [4]. Unter diesen drei höchsten Bischöfen stehen die Patriarchen wie im römischen Reich die „Patrizier" unter dem Kaiser, unter den Patriarchen die Erzbischöfe und Metropoliten, jene den Königen, diese den Herzögen des Weltreichs vergleichbar, unter den Metropoliten die Bischöfe, die den Grafen der Reichsverfassung entsprechen, usw. Ja sogar: wie die weltlichen Paläste der Großen ihre Türhüter und Sänger weltlicher Lieder, so hat auch das Haus Gottes seine Ostiarier und Psalmisten [5]. Die kirchliche

---

distinctionibus commutatas. Als Vorstufen des römischen Weltreichs haben auch die älteren Reiche der Assyrer usw. heilsgeschichtlichen Wert und darum eine Bedeutung auch für die geistliche Verfassung der Ekklesia.

[4] Walafrid. Strabo l. cit. p. 515: Sicut augusti Romanorum totius orbis monarchiam tenuisse feruntur, ita summus pontifex in sede Romana vicem beati Petri gerens totius ecclesiae apice sublimatur; de quo Sardicensi concilio statuitur cunctorum statuta ad eum referri debere idque observandum, quod ipse statuerit. Sicut vero summus saeculi principatus non tantum apud Romanos, verum etiam apud aliarum partium gentes interdum fuit, ita et aliae ecclesiae dignitati sedis Romanae consotiantur, id est Antiochensis in Asia, Alexandrina in Africa. In concilio enim Niceno harum trium privilegium ecclesiarum ceteris omnibus anteferendum ostenditur. Sed potest trium locorum eminentia ad unam dignitatem referri, quia in duobus horum ipse Petrus sedit, tertium nihilominus, id est Alexandriam, per Marcum filium suum — suam effecerat sedem. Similiter intellegendum de principatibus saeculi, quod, quamvis in diversis orbis partibus per tempora sua fulserint, tamen ad jus Romanum quasi unum apicem postremo omnes paene relati sint.

[5] Walafrid. Strabo l. cit. p. 515 in unmittelbarem Anschluß an die in Anm. 4 wiedergegebene Ausführung: Comparetur igitur papa Romanus Augustis et Caesaribus, patriarchae vero patriciis, qui primi post Caesares in imperiis fuisse videntur, ita et isti, qui satis pauci sunt, primi post trium sedium praesules (vgl. Anm. 4) habentur. Deinde archiepiscopos, qui ipsis metropolitanis praeminent, regibus conferamus, metropolitanos autem ducibus comparemus, quia sicut duces — in singulis provintiis singuli ponuntur —. Quod comites vel praefecti in saeculo, hoc episcopi ceteri in ecclesia explent. — (p. 516) Habent aulae potentium janitores, habet et domus Dei ostiarios; habet mundus veredarios, commentarienses, ludorum exhibitores, carminum pompaticos relatores; habet ecclesia acolitos, lectores, cantores atque psalmistas.

Verfassung ist der Ordnung des weltlichen Reichs entsprechend geordnet, aber nicht eingeordnet. Sie steht außerhalb der Reichsverfassung, ist von der Verfassung des Reichs ebenso getrennt, wie die Reichsverfassung von der kirchlichen Verfassung. Warum? Weil die kirchliche Verfassung nicht Verfassung der Kirche im heutigen Sinn, sondern Verfassung des Klerus, und ebenso die Reichsverfassung nicht Staatsverfassung im Sinn unserer Gegenwart, sondern Verfassung der Laienschaft bedeutet. Es sind die „zwei Stände" in der „heiligen Ekklesia Gottes", die jeder Träger eines besonderen Lebens und darum Träger einer besonderen Rechtsordnung sind. Aber die beiden Stände bildeten trotzdem eine Einheit, den „einen Leib Christi", die „eine heilige Ekklesia Gottes". Sie haben ihr besonderes Leben und ihre besondere Verfassung, aber nur um einander wechselseitig zu ergänzen, sich mit ihren Gaben und mit ihrer Macht zu dienen wie ein Glied dem anderen dient. Die beiden Verfassungen sind Ausdruck der Ordnung derselben einen Ekklesia Christi[6].

Auf Grund der gleichen Gedankenreihe bestimmen noch die Schriftsteller des 12. Jahrhunderts das Machtverhältnis des weltlichen und der geistlichen Obrigkeit.

Der König ist ein Laie und die Obrigkeit der Laien, folglich die Obrigkeit für alles Weltliche, so daß auch der Klerus in weltlichen Dingen dem König untertan ist. Der Papst ist die Obrigkeit des Klerus, folglich die Obrigkeit alles geistlichen Lebens, so daß auch die Laienschaft in geistlichen Dingen dem Papst untersteht. Beide Obrigkeiten sind Christi Statthalter, und empfängt daher der König durch „priesterlichen Dienst" (von Christus) seine Gewalt. Der König vertritt Christum als den wahren König, der Papst vertritt ihn als den wahren Priester der Christenheit. Beide Obrigkeiten haben die gleiche Aufgabe: jede hat ihr Volk (die Laienschaft, den Klerus)

[6] Walafrid. Strabo l. cit. p. 516 in unmittelbarer Fortsetzung des Zitats der Anm. 5: Ceterum ex utriusque ordinis conjunctione et dilectione una domus Dei construitur, unum corpus Christi efficitur, cunctis membris officiorum suorum fructus mutuae utilitati conferentibus — ut non sit scisma in corpore, sed si gloriatur unum membrum, congaudeant omnia membra, si contristatur unum, cuncta condoleant. Ista convenientia eo usque tenenda est, donec occurramus omnes in virum perfectum, ut sit Deus omnia in omnibus. — Zu beachten ist, daß die Ausdrücke ecclesia, domus Dei, wie die angezogenen Stellen zeigen, bald die gesamte, auch die weltliche Christenheit, bald nur die im Klerus sich darstellende geistliche Christenheit bezeichnen. Ekklesia im engeren Sinn ist auch im Mittelalter nur die in dem Klerus und durch den Klerus geistlich lebende Christenheit. Aber zur Ekklesia im vollen Sinn gehört nach der mittelalterlichen Idee auch das Weltleben der Laienschaft.

im Dienste Christi zum Himmelreich zu führen. So Honorius von Autun (um 1120) [7].

Hugo von St. Viktor, bekanntlich einer der einflußreichsten Theologen des 12. Jahrhunderts, drückt (um 1140) das Verhältnis von Laienschaft und Klerus, von Weltlichem und Geistlichem in einem Bilde aus. „Beide Stände", sagt er, Laienschaft und Klerus, gehören zur Ekklesia, dem Leibe Christi; aber die Laienschaft bedeutet die linke, der Klerus die rechte Seite dieses geistlichen Leibes. Die Laienschaft führt das weltliche, der Klerus das geistliche (eigentliche) Leben der Christenheit. Der Laienschaft gehört die weltliche, dem Klerus

[7] Honorius Augustod., Summa gloria c. 9, Mon. Germ. Libelli de lite imperatorum et pontif. tom. III, p. 69: Falsch ist es, zu behaupten, daß der König kein Laie sei, cum unctus sit oleo sacerdotum. Der König ist kein Kleriker, denn er ist weder Ostiarius noch Lektor usf. Auch ist er kein Mönch, denn er ist verheiratet und hat das Schwert. Igitur cum evidenti ratione sit laicus, sed per officium sacerdotale omnibus laicis prefectus, oportet, ut per omnia summo sacerdoti utputa capiti ecclesiae in divinis sit subjectus; et econtra summus sacerdos cum omni clero in secularibus regi quasi precellenti sit subditus. Sicque hi duo principes populi honore se invicem prevenientes vero regi et sacerdoti, Christo, firmiter inherentes, hic clerum, ille populum ad supernum regnum pertrahunt, ubi soli sacerdotes et reges perenniter regnabunt. Auch von Honorius wird das Wort ecclesia im engeren und im weiteren Sinn gebraucht (vgl. Anm. 6). Der Papst heißt caput ecclesiae, obgleich er nur das Oberhaupt des Klerus und damit des geistlichen Lebens der Christenheit ist. Auch der König regiert als Haupt der Laienschaft das Volk Christi, die Ekklesia im vollen (weiteren) Sinn des Worts. Das bestätigt die fernere Ausführung des Honorius (c. 10 ff.): Das jüdische Volk (die Ekklesia des Alten Testaments) ist zunächst durch Priester, dann durch Priester und von den Priestern bestellte Könige regiert worden (c. 11, 12: Der König gehorchte den Priestern in divinis, die Priester dem König in secularibus). Christus hat dann den Petrus und dessen Nachfolger über die Ekklesia gesetzt, die also zunächst wiederum nur durch Priester regiert wurde (c. 15). Dann aber vollzog sich der Sieg der Ekklesia über das römische Reich, c. 17 (p. 71): Constantinus Romano pontifici coronam regni imposuit (Konstantinische Schenkung) und Silvester — eundem Constantinum ascivit sibi in agriculturam Dei adjutorium ac — aecclesiae defensorem. C. 18 (Überschrift: Quod ecclesia sibi reges constituit). Abhinc mos cepit aecclesiae, reges vel judices propter secularia judicia habere —. C. 21 (p. 73): Imperator Romanus debet ab apostolico eligi, consensu principum et acclamatione plebis in caput populi constitui, a papa consecrari et coronari. Huicque debet clerus et populus in secularibus duntaxat subjici. Innerhalb der Ekklesia (im weiteren Sinn) ist der König das Oberhaupt der Laien (des „Volkes") und des weltlichen (nur des weltlichen) Lebens wie der Papst das Oberhaupt des Klerus (der „Priester") und des geistlichen Lebens. Auch die Rechte des Papstes hinsichtlich der Königswahl sind Ausdruck lediglich seiner Macht über die geistlichen Handlungen (Weihe und Krönung).

die geistliche Gewalt. „Beide Völker“ haben darum ihre besondere Verfassung, durch welche die Übung dort der weltlichen, hier der geistlichen Gewalt geregelt ist. Die weltliche Gewalt gipfelt in der Gewalt des Königs, die geistliche in der Gewalt des Papstes. Aber beide Obrigkeiten sind Glieder des Leibes Christi, der Ekklesia und darum demselben einen höchsten Haupte, Christus, untertan [8].

Ihre abschließende Fassung hat diese altkatholische Gedankenreihe durch den Dekretisten Stephan von Tournay gefunden. Er schreibt (um 1170) in seiner Summa zu Gratians Dekret: Unter demselben einen König, Christus, sind in derselben einen Stadt (civitas), der Ekklesia, zwei Völker, Klerus und Laien: jedes Volk mit seinem besonderen Leben, mit seiner besonderen Obrigkeit, mit seinem besonderen Recht: laß jedem Volk das ihm gebührende Leben, die ihm gebührende Verfassung und Gewalt, so wird das Ganze Harmonie und Einheit sein [9].

Das Mittelalter ist da. Die doppelte christliche Obrigkeit tritt auf.

Die Laienschaft gehört zur Ekklesia Christi. Daraus ist der Satz geworden, daß die ganze weltliche Rechtsordnung mit der weltlichen Obrigkeit der Ekklesia als dem Leibe Christi zugehört. Die mittelalterliche Idee von der christlichen Obrigkeit, dem christlichen Staat (sofern überhaupt noch von einem Staat die Rede sein kann) ist damit begründet. Nicht bloß, daß die Träger der weltlichen Gewalt Christen sind und mit ihrer Macht dem Christentum dienen wollen und sollen [10], die weltliche Gewalt (Staatsgewalt) selbst ist christianisiert. Sie dient nicht bloß Christo, sondern sie stammt

---

[8] Festschrift der Leipziger Juristenfakultät für Adolf Wach, 1918, S. 635 f. Anm. 34.

[9] a. a. O. S. 636 Anm. 35.

[10] Bei diesem Satz ist die morgenländische Kirche im byzantinischen Reich geblieben, Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912) S. 152 ff., 194. Das oströmische Kaiserreich, das Gefäß der überlieferten Bildung des Altertums, erschien kraft seines eignen Wesens als der für die Menschheitsgeschichte unentbehrliche Kulturstaat, zu seiner Rechtfertigung keiner kirchlichen Weihe und keiner Eingliederung in die Ekklesia bedürfend. Das oströmische Reich blieb ein Staat im Sinn der Antike, keine Grenzen seiner Gewalt kennend, Herrschaft auch über den Klerus und das religiöse Leben begehrend: Die Kirche Christi ward dem Reich des Kaisers eingefügt. Das Umgekehrte geschah in den Germanenstaaten des Abendlandes, insbesondere im fränkischen Reich. Der „kulturlose“ (Troeltsch S. 200, 203) Germanenstaat mußte in die Ekklesia eingehen, um Kulturstaat zu werden. Das geschah zunächst in der Form des Landeskirchentums (Reichskirchentums), also mit starkem Übergewicht der weltlichen Gewalt. Aber „die germanisch-romanische Landes-

von Christo, von Gott als dem Vater Jesu Christi, nicht von Gott als dem Herrn dieser natürlichen Welt. Sie ist ein Teil der dem Erlösungswerk dienenden Ordnung der Christenheit, unentbehrlich für die Regierung des Volkes Christi, der Ekklesia, durch Christum.

Als Karl d. Gr. das Ideal eines Kulturstaates erblickte, vermochte er es nur in dieser Form des christianisierten Staats zu sehen. Seine Staatsgewalt verschwand als solche, um als eine Gewalt höherer Ordnung, als die weltliche Gewalt der Kirche Christi, des Menschheitsreiches Christi wiederzuerscheinen. Sie empfing universale, weltbeherrschende Geltung, zugleich überweltliche Weihe und überweltliche Aufgaben. Auch die weltliche Gewalt ist begründet und notwendig, um das Volk zum rechten Christentum und damit zum Himmelreich zu führen. Auch ihre Aufgabe ist höchster Art: Seelsorge, wenngleich nur durch weltlichen Zwang, Sorge für die ewige Seligkeit ihrer Untertanen.

Schon war seit dem 2. Jahrhundert geistliche Rechtsordnung und hierarchische geistliche Zwangsgewalt in der Kirche Christi aufgekommen. Jetzt vollendete sich der mittelalterliche Aufbau der Ekklesia. Auch die weltliche Rechtsordnung und die weltliche Zwangsgewalt ist ein Teil der Ordnung der Kirche Christi, besteht durch das Christentum und um des Christentums willen. Die Kirche Christi bedarf auch des weltlichen Rechts und des weltlichen Zwangs. Darum ist die weltliche Gewalt der Kirche Christi, der Ekklesia, zuständig. Die weltliche Obrigkeit besitzt ihr Schwert nur als Glied des Leibes Christi (membrum ecclesiae), als der „weltliche Arm", der Sinn und Willen des Hauptes der Ekklesia (Christus) durch weltliche Gewalt verwirklicht. Die Herrschaft Christi, das Christentum, muß durch Gewalt durchgesetzt werden! Die geistliche Gewalt genügt nicht. Die weltliche muß hinzukommen. Zwei Schwerter sind nunmehr in den Händen der Ekklesia.

---

kirche ist etwas anderes als die byzantinische Staatskirche". Das bemerkt treffend Troeltsch S. 195. Man darf darum nicht mit Troeltsch S. 199 und der herrschenden Lehre davon sprechen, daß „das halbe Jahrtausend landeskirchlicher Entwicklung die religiöse Idee in den Dienst des Staates stellte". Das war im Morgenlande der Fall, aber gerade nicht im Abendlande. Hier ward der Staat vielmehr aufgehoben, um ihn in die weltliche Ordnung der Kirche Christi zu verwandeln. Gerade mit diesem Aufgehen der Staatsgewalt in die Gewalt einer christlichen weltlichen Obrigkeit hängt die Machtsteigerung zusammen, welche das Königtum zur Zeit des Altkatholizismus durch die Form des Landeskirchentums (Reichskirchentums) empfing, vgl. unten § 29.

Das Verhältnis der beiden Schwerter zueinander aber wird durch den Satz bestimmt, daß die zwei Gewalten zwei verschiedenen Völkern innerhalb der Ekklesia zugehören.

Das eine Volk ist das Volk der Laien. Es bildet den weltlichen Stand in dem Volke Gottes. Ihm gehört das Weltliche, aber nur das Weltliche. Es ist aus sich selber, ohne Gemeinschaft mit dem Klerus, des geistlichen Lebens unfähig[11].

Das andere Volk ist das Volk des Klerus, der geistliche Stand. Ihm gehört das Geistliche, aber nur das Geistliche. Sein Leben ist das eigentliche Leben des Volkes Gottes: das Leben im Geist, mit Gott, in Gott[12]. Es ist nur geistliches Leben. Aus sich selber, ohne Gemeinschaft mit der Laienschaft ist der Klerus weltlichen Lebens und weltlicher Gewalt unfähig.

In diesen beiden Sätzen ruht die Gesellschaftsordnung der mittelalterlichen abendländischen Christenheit zur Zeit des Altkatholizismus: wie das kanonische Kirchenrecht, so das Recht des Reichs (Reichskirchenrecht) bis gegen den Ausgang des 12. Jahrhunderts.

§ 26.
Die altkatholische Kirchengewalt.

Das weltliche Leben der Christenheit (vita terrena oder corporea) fällt mit ihrem körperlichen Leben zusammen. Es ist das Außenleben der Christenheit in und mit den körperlichen vergänglichen Gütern dieser irdischen Welt. Den Gegensatz bildet das Leben der Christenheit im Geist, in der überirdischen Welt, die vita spiritualis oder coelestis, das Leben „im Himmel". Es ist das religiöse Innenleben der Christenheit in und mit den ewigen, Geist Gottes gebenden Gütern jener Welt. Das Leben der Seele mit Gott ist das geistliche Leben[1].

---

[11] Dieser Satz geht durch das ganze Mittelalter und ist noch heute die Grundlage der katholischen Kirchenverfassung. Er bildet „die erste Mauer der Romanisten", die Luther in seiner Schrift an den christlichen Adel zu Boden bläst: Es gibt nicht zwei Stände in der Christenheit, der eine geistlich, der andere weltlich; alle sind sie geistlich; „Christus hat nicht zwei noch zweierlei Art Körper, einen weltlich, den anderen geistlich; ein Haupt ist und einen Körper hat er".

[12] Darum ist der Klerus die Ekklesia im engeren Sinn, die Ekklesia in der Ekklesia, oben Anm. 6, 7. Das eigentümliche Leben der Ekklesia ist nur in ihm. Gerade das drückt das Wort Klerus („Eigentum Gottes", Volk Gottes) aus, welches urchristlich mit Ekklesia, Christenheit gleichbedeutend ist, oben Bd. 1 S. 235 Anm. 15.

[1] Hugo von St. Victor De sacram. Lib. II, pars II c. 4 (Migne PL tom. 176 p. 417, 418): Duae quippe vitae sunt: una terrena, altera coelestis; altera

Den Laien ist das irdische, dem Klerus das himmlische Leben der Christenheit zugeteilt. Die Laienschaft hat Gewalt über die Güter, von denen der Leib lebt, der Klerus Gewalt über die Güter, von denen die Seele lebt [2]. Der Laienschaft gehört die Herrschaft über das körperliche Außenleben, dem Klerus die Herrschaft über das seelische Innenleben der Christenheit. Die Gewalt der Laien ist die weltliche, irdische, die Gewalt des Klerus die geistliche, überirdische Gewalt [3].

Beide Gewalten gehören nach der mittelalterlichen Auffassung der Ekklesia, dem Volke Gottes, der Christenheit als Kirche im religiösen Sinn, als Leib Christi [4]. Beide Gewalten, die weltliche und die geistliche, sind Teile der Kirchengewalt, und zwar der Gewalt der Kirche Christi (im mittelalterlichen weiteren, auch das Weltleben umfaßenden Sinn); denn auch die weltliche Gewalt ist Gewalt Christi. Beiderlei

---

corporea, altera spiritualis. Una qua corpus vivit ex anima, altera qua anima vivit ex Deo. Utraque bonum suum habet quo vegetatur et nutritur, ut possit subsistere. Vita terrena bonis terrenis alitur, vita spiritualis bonis spiritualibus nutritur.

[2] Hugo von St. Victor in unmittelbarem Anschluß an die soeben in Anm. 1 mitgeteilten Worte: Ad vitam terrenam pertinent omnia quae terrena sunt, ad vitam spiritualem quae spiritualia sunt bona omnia. Ut autem in utraque vita justitia servetur et utilitas proveniat, primum utrinque distributi sunt, qui utriusque bona secundum necessitatem vel rationem studio et labore acquirant (in Laienschaft und Klerus müssen solche sein, welche dort die irdischen, hier die geistlichen Güter durch ihre Arbeit erwerben): deinde alii qui ea potestate officii commissi secundum aequitatem dispensent (zum andern müssen solche sein, welche dort die irdischen, hier die geistlichen Güter verwalten), ut nemo fratrem suum in negotio supergrediatur, sed justitia inviolata servetur.

[3] Hugo von St. Victor l. cit. fährt fort: Propterea (vgl. Anm. 2 a. E.) in utroque populo secundum utramque vitam distributo potestates sunt constitutae: Den Laien gehört die potestas terrena oder saecularis über die Güter der vita terrena, dem Klerus die potestas divina über die Güter der vita spiritualis, des überweltlichen, „himmlischen" Lebens der Seele mit Gott, vgl. Anm. 1 und oben § 25 Anm. 8.

[4] Der Satz der berühmten Bulle Unam sanctam von Bonifaz VIII: Uterque ergo est in potestate ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis, war also von vornherein in der mittelalterlichen Lehre von der Ekklesia enthalten: Die Zugehörigkeit der Laienschaft zur Kirche Christi schließt die Zugehörigkeit der weltlichen Gewalt an die ecclesia Christi in sich. So schon das Konzil von Paris i. J. 829 und ebenso die anderen in § 25 besprochenen Zeugnisse. Innerhalb der ecclesia Christi als der gesamten Christenheit (Hugo von St. Victor: Universitas Christianorum) gibt es die beiden Stände der Laienschaft und des Klerus mit ihren beiden Gewalten. Der Neukatholizismus benutzte den Doppelsinn des Wortes Ekklesia und schrieb auch die weltliche Gewalt der Ekklesia im engeren Sinn (lediglich der in dem Klerus erscheinenden Christenheit) zu.

Recht, das weltliche und das geistliche, ist Kirchenrecht (im weiteren Sinn), und zwar wiederum für die Kirche im religiösen Sinn (des Mittelalters); denn auch das weltliche Recht ordnet, wenngleich nur mittelbar, das Regiment Christi, des obersten weltlichen Königs. Das doppelte Weltrecht des Mittelalters ist gedacht als doppeltes Kirchenrecht, die doppelte Obrigkeit (Kaiser und Papst) als doppelte kirchliche Obrigkeit: die eine für das weltliche, die andere für das geistliche Regiment der Kirche. Die sichtbare Christenheit ist die Kirche im religiösen Sinn. Sie ist nach der mittelalterlichen Auffassung in allen ihren Lebensäußerungen Kirche (ein Gemeinwesen mit religiösen Aufgaben), aber nicht Staat (in unserem Sinn). Sie ist die Kirche Christi, welche ein doppeltes Leben in ihrem Schoße und darum zwei Schwerter, das weltliche und das geistliche, in ihren Händen trägt.

Aber das weltliche Leben ist nur das Außenleben der Kirche Christi (der Christenheit). Soweit die Kirche durch die Laienschaft vertreten und regiert wird, handelt es sich nicht um die der Kirche Christi eigentümliche Gewalt, sondern um die Gewalt, welche ihr lediglich deshalb zukommt, weil die Kirche im religiösen Sinn, die sichtbare Christenheit, zugleich die Welt ist[5].

Allein in dem geistlichen Stand des Klerus erscheint das eigentümliche Leben der Kirche Christi, das Leben, welches der Kirche nur als Kirche eignet, welches aus dem Geist Christi strömt und durch den Geist Christi geleitet wird. Sofern die Christenheit durch den Klerus vertreten und regiert wird, ist sie die Ekklesia Christi im eigentlichen, engeren Sinn (oben § 25), entsprechend der Ekklesia Christi im Sinne des Urchristentums und des vormittelalterlichen Altkatholizismus. Die klerikal verfaßte Ekklesia ist die Kirche Christi als solche, die Kirche des kanonischen Rechts, die Kirche als geistliche Größe, die Kirche schlechtweg. In ihrer klerikal geordneten Gestalt besitzt die Ekklesia das zum Wesen der Kirche Christi (als der Trägerin des Geistes Christi) gehörige Kirchenrecht, das Kirchenrecht schlechtweg, die zum Wesen der Kirche Christi gehörige Kirchengewalt, die Kirchengewalt schlechtweg[6].

---

[5] Und umgekehrt die Welt (die christliche Welt) zugleich Kirche ist, vgl. das Schreiben Nicolaus I. v. J. 865 an den Kaiser Michael (Jaffé, Nr. 2796): Pro quibus patribus (Petrus und Paulus) nati sumus filii et constituti — principes super omnem terram, id est super universam ecclesiam, terra enim ecclesia dicitur.

[6] Hugo von St. Victor l. cit. c. 2: Die gesamte Christenheit mit ihrer doppelten Gewalt gehört zur Ekklesia Christi; trotzdem sind c. 3 a. E. die Kleriker die ecclesiastici im engeren Sinn, bedeutet c. 5 administratio ecclesiastica die Tätigkeit

Wie die weltliche Verfassung der Christenheit (der Kirche Christi) in der Verfassung der Laienschaft, so kommt die eigentümlich kirchliche Verfassung der Christenheit (der Kirche Christi) in der Verfassung des Klerus zum Ausdruck. Wiederum: wie die weltliche Gewalt der Christenheit in der Gewalt der Laien, so erscheint die eigentümlich kirchliche Gewalt der Christenheit in der Gewalt des Klerus. Die Kirchengewalt ist die Gewalt des Klerus.

Der Klerus eben hat nach altkatholischer Idee die Gewalt über die geistlichen Güter und über das geistliche Leben. Er hat seinen Namen davon, dass ihm nichts Irdisches (denn alles Irdische ist weltlich), sondern nur Gott mit seinen überirdischen (geistlichen) Gaben als „Los" zugefallen ist [7]. So hat die Gewalt des altkatholischen Klerus, die altkatholische Kirchengewalt, nichts von dem an sich, was heute an erster Stelle unter Kirchengewalt verstanden zu werden pflegt, nichts von körperschaftlicher Gewalt, nichts von äußerer Regierungsgewalt. Sie ist keine Gewalt über menschliches Gemeinleben, die als zweite weltliche Gewalt irgendwie sich neben oder über die der Laienschaft zuständige weltliche Gewalt zu stellen imstande wäre. Der Laienschaft ist vielmehr alle weltliche Gewalt gegeben, dem Klerus (der Kirche im engeren Sinn) eine ganz andere Gewalt, die geistliche. Gerade darum ist die Gewalt des Klerus, die Kirchengewalt (im eigentlichen Sinn), die höhere Gewalt. Nicht weil sie höhere weltliche Gewalt, sondern weil sie keine weltliche, vielmehr überweltliche Gewalt bedeutet. Soviel die Seele höher ist als der Leib, soviel ist die Kirchengewalt dem Range nach höher als die weltliche Gewalt [8].

---

nur des Klerus und handelt die pars tertia De ecclesiasticis ordinibus von der Ordnung nur des Klerus. — Ekklesia, Kirche in dem Sinn, welcher durch die ganze Geschichte des Kirchenrechts hindurchgeht, ist nur die Ekklesia im engeren Sinn, die Ekklesia als Trägerin des religiösen Lebens. So auch nach dem heute üblichen Sprachgebrauch. Es wird darum im folgenden immer nur Recht und Gewalt der Ekklesia im engeren Sinn als Kirchenrecht und Kirchengewalt schlechtweg bezeichnet werden.

[7] Hugo von St. Victor l. cit. c. 3: Clericus dicitur — sive quod ipse sorte sit electus a Deo ad servitium Dei, sive quod ipse Deus sors illius sit; et quod portionem aliam in terra habere non debeat clericus nisi Deum et ea quae ad partem Dei spectant cui statutum est decimis et oblationibus quae Deo offeruntur sustentari. Laicis ergo Christianis fidelibus terrena possidere conceditur, clericis vero spiritualia tantum committuntur, quemadmodum olim in illo populo priore ceterae tribus quae typum laicorum praeferebant, portiones in haereditate acceperunt, sola tribus Levi, quae ecclesiasticos figurabat, decimis et oblationibus et sacrificiorum victimis pascebatur.

[8] Das hören wir schon im 3. Jahrhundert, als das Christentum noch unter

Wie die Seele mächtig ist über den Leib, so soll auch die Kirchengewalt mächtig sein über die Welt, aber niemals unmittelbar kraft eigener weltlicher Macht, sondern immer nur durch den Dienst, den der Leib der Kirche, die Laienschaft (die weltliche Gewalt) der Seele der Kirche, dem Klerus (der Kirchengewalt) zu leisten religiös (nicht rechtlich) verpflichtet ist [9]. Die Kirchengewalt als solche beherrscht nichts von dem Leben dieser Welt, sondern nur die geistlichen Güter jener Welt, das Leben der Seele mit Gott.

Wie dem Urchristentum (oben S. 181), so ist auch dem Altkatholizismus das der Ekklesia Christi, der Kirche als solcher zugehörige Leben nicht kirchliches Leben im heutigen Sinn (äußeres kirchliches Gemeinleben), sondern das religiöse (geistliche) Leben. Kirchliches Leben im Sinn des Urchristentums und des Altkatholizismus ist nichts Irdisches, sondern das überweltliche Leben des Geistes Gottes in und mit der Christenheit.

Wie dem Urchristentum, so ist daher auch dem Altkatholizismus (dem mittelalterlichen wie dem vormittelalterlichen) die Kirchengewalt unmittelbar Gottes (Christi) Gewalt. Die Ekklesia ist theo-

---

der Verfolgung stand. Vgl. die Didaskalia Kap. IX (Achelis, Syrische Didaskalia S. 50): „Dieser König, der mit einer Krone gekrönt ist, herrscht nur über den Leib und bindet und löst ihn nur auf Erden; der Bischof aber herrscht über Seele und Leib (gemeint ist, daß die geistliche Verdammnis auch leibliche Folgen hat), so daß er bindet und löst auf Erden mit himmlischer Macht; denn große Gewalt des Himmels, das ist des Allmächtigen, ist ihm gegeben.“ Unendlich oft ist das wiederholt worden. So schreibt z. B. Papst Gregor IV., der es mit den Söhnen Ludwigs d. Fr. hält, i. J. 833 an kaiserlich gesinnte fränkische Bischöfe (Mon. Germ. Epist. tom. V p. 228): Neque ignorare debueratis, majus esse regimen animarum quod est pontificale, quam imperiale quod est temporale. Hugo von St. Victor l. cit. c. 4: Quanto autem vita spiritualis dignior est quam terrena et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive saecularem potestatem honore ac dignitate praecedit.

[9] Kardinal Humbert (unter Gregor VII.), Adversus simoniacos lib. III c. 21 (Mon. Germ. Libelli tom. I, p. 225): Qui sacerdotalem et regalem dignitatem vult irreprehensibiliter et utiliter conferre, dicat, sacerdotium in praesenti ecclesia assimilari animae, regnum autem corpori —. Ex quibus sicut praeminet anima et praecipit, sic sacerdotalis dignitas regali, utpote coelestis terrestri. Sic — sacerdotium tanquam anima praemoneat quae sunt agenda; regnum deinde tanquam caput sui corporis (der Laien) omnibus membris (den Laien) praemineat et ea quo expedit praecedat. Sicut enim regum est ecclesiasticos sequi, sic laicorum quoque reges suos ad utilitatem ecclesiae et patriae; sic ab una earum potestate populus doceri (das ist die Aufgabe der geistlichen Gewalt), ab altera debet regi (den äußeren Zwang hat nur die weltliche Gewalt), quarum neutra populum inconsiderate sequi.

kratisch, pneumatokratisch verfaßt, ganz wie nach der Anschauung des Urchristentums. Über das Leben des Geistes Gottes kann nur der Geist Gottes selber Macht haben. Darum ist im Altkatholizismus alles geistliche (kanonische) Recht göttliches Recht (oben S. 84). Die Handhabung der Kirchengewalt muß Handeln Gottes (Christi) selber sein. Auch die weltliche Gewalt ist von Gott und dient Gott; aber durch den Dienst der weltlichen Gewalt herrscht Gott, Christus nur mittelbar. In der Kirchengewalt ist Gott selber, der Klerus ist nur sein Werkzeug (der minister sacramenti). Alles Kirchenregiment ist unmittelbar göttliches Regiment, unmittelbar Regiment Christi als des Hauptes der Ekklesia[10]. Das Kirchenregiment ist kein Körperschaftsregiment. Wie könnte Körperschaftsgewalt dem Leben Gottes gebieten! Kirchenregiment ist geistliches Regiment, Regiment des Geistes Gottes über das aus Gott stammende Seelenleben des Volkes Gottes.

Insoweit steht der Altkatholizismus auf urchristlichem Boden. Aber ein großer Unterschied ist da. Das Regiment des Geistes Gottes kann im Urchristentum kraft frei gegebenen Charismas durch jeden Christen sich vollziehen. Jeder Christ kann (katholisch ausgedrückt) minister sacramenti, Werkzeug geheimnisvollen heiligen Wirkens Gottes

---

[10] Das ist die urchristliche (oben Bd. 1 S. 29 ff.) und ebenso die altkatholische Idee. Die geistliche Gewalt des Bischofs ist die Schlüsselgewalt Petri, die Gewalt Gottes im Hause Gottes (oben § 22). Sie ist die „Gewalt des Allmächtigen“ (Didaskalia), potestas divina, potestas coelestis, vgl. die vorigen Anmerkungen. Durch die Ekklesia erwählt „Gott und Christus“ den Bischof (oben Bd. 1 S. 59 Anm. 7). Durch die Ekklesia setzt „Christus“ den Bischof ab, vgl. z. B. das Konzil von Ephesus i. J. 431 (Mansi tom. IV p. 1212: ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὥρισε διὰ τῆς παρούσης ἁγιωτάτης συνόδου, ἀλλότριον εἶναι τὸν αὐτὸν Νεστόριον τοῦ ἐπισκοπικοῦ ἀξιώματος καὶ παντὸς συλλόγου ἱερατικοῦ. Ebenso noch im 12. Jahrhundert Hugo von Amiens (um 1125), Martene et Durand, Thesaurus novus tom. V p. 958: Ei autem cui Christus per ecclesiam consecrandi officium tradit, ipsi Christus, si quando expedit, per ecclesiam officium subtrahit et, ne ministret, interdicit. Aliquando etiam deponit aut a sorte fidelium excommunicando dejicit. Quem itaque Christus per ecclesiam deponendo et excommunicando destituit ab officio, si in sacramentis ministrare praesumit, qui jam minister non est, nihil facit. — — Quid namque clavis ecclesiae ageret, si in sacramentis unusquisque prout vellet agere posset? Quid ligaret? Quid solveret? Sed, velit nolit iniquorum, Christus imperat, clavis ejus ecclesiae commissa solvit et ligat, ministros sacramentorum ordinat, deponit, reconciliat. Alle Kirchengewalt ist Schlüsselgewalt Christi, alles Handeln der Kirche Ausübung der Gewalt Christi über Christi Wirken im Sakrament. Kirchengewalt, Schlüsselgewalt, Sakramentsgewalt, Christi Gewalt sind gleichbedeutend.

in den Herzen der Gläubigen sein. Das ist anders geworden. *Nur der Klerus* hat das Charisma des geistlichen Regiments, das sakramentale Charisma, die Gabe, das *religiöse* Leben der Christenheit zu schaffen, zu nähren, zu regieren durch Handlungen, in denen unmittelbar der Geist Gottes mächtig ist. Das Charisma der Vermittlung göttlichen Geisteswirkens auf das Innenleben der Christenheit ist *rechtlich gebunden* an Tatsachen der Vergangenheit, an die Ordination. *Nur der Klerus* hat die Gewalt des Geistes Gottes (geistliche, pneumatische Gewalt), die Kirchengewalt. Es gibt *Rechtsordnung* für das Wirken des Geistes Gottes auf das *religiöse* Leben, für die Übung der pneumatischen Gewalt, der Kirchengewalt. Darin beruht der Sinn des gesamten altkatholischen Kirchenrechtes.

Die Möglichkeit solcher Rechtsordnung und solcher Gewalt des Klerus über das religiöse Leben ist begründet durch die seit dem Ausgang des 1. Jahrhunderts aufgekommene (oben S. 207) katholische Idee vom Sakrament. Das Wirken des Geistes Gottes bindet sich an den *Ritus* heiliger Handlungen. Nach urchristlicher und ebenso nach protestantischer Anschauung gibt das gläubig aufgenommene *Wort* von der Gnade Gottes (das Evangelium Christi) den Geist Gottes: durch das Charisma des *Worts* regiert Gott das religiöse Leben der Christenheit. Im Katholizismus wandelt sich das Wort der frohen Botschaft in die Verkündigung des Gesetzes, des Sittengesetzes und des Glaubensgesetzes (der Glaubenslehre als Gesetz). Das Wort als solches predigt im Katholizismus die Verdammnis, das anathema sit; den Geist Gottes aber, der die Gnade Gottes durch Christum vermittelt, gibt der *Ritus des Sakraments*. Der Klerus hat Gewalt über das Sakrament und damit Gewalt *über den Geist Gottes*, über die Gnade Gottes, über das Seelenleben, über das *Seelenheil* der Christenheit.

Diese Gewalt ist es, die durch das altkatholische Kirchenrecht in rechtliche, auf das Gemeinleben der sichtbaren Christenheit wirkende Form gebracht ist. Die altkatholische Kirchengewalt ist *Rechtsgewalt*; aber sie ist trotzdem nicht Regierungsgewalt im Sinn sonstigen (weltlichen) Rechtslebens, sondern *Heilsgewalt*. Sie wirkt auf das Gemeinleben (Außenleben) der Christenheit nur dadurch, daß sie Gewalt über das Innenleben ist. Sie ist rechtlich geordnete Gewalt und doch keine weltliche Gewalt, sondern die *geistliche Gewalt Christi über das geistliche Leben der Christenheit*, pneumatische Gewalt über pneumatisches Leben, Gewalt *geistlich* zu töten und lebendig zu machen, vor Gott zu binden und zu lösen. Sie ist die Schlüsselgewalt im Hause Gottes, deren Rechtsform die *Sakramentsgewalt des Klerus* darstellt.

§ 27.

Die altkatholische Ordination.

In drei Stücken, sagt Hugo von St. Viktor (um 1140) besteht das gesamte Kirchenwesen: in der Ordnung des Klerus, den Sakramenten und den Geboten; durch die Ordnung des Klerus (ordines) bestimmt sich die Reihe der kirchlichen Oberen, durch die Sakramente ihr Kirchendienst, durch die Gebote das Leben der Untergebenen [1]. Ordinationsgewalt, Sakramentsgewalt, Gewalt der Wortverkündigung (ordines, sacramenta, praecepta) erscheinen als dreifacher Inhalt der Kirchengewalt. Die Ordinationsgewalt ist jedoch selber ein Bestandteil der Sakramentsgewalt, und die Gewalt der Wortverkündigung (Predigt des göttlichen Gesetzes) tritt nur dadurch zur Ausübung von Kirchen gewalt in Beziehung, daß mit dem Wort die Handhabung von Kirchenzucht (Exkommunikation, Absolution), d. h. die Handhabung der Sakramentsgewalt (Ausschließung vom Sakrament, Zulassung zum Sakrament) sich verbindet [2]. In allen drei Stücken der „kirchlichen Verwaltung" (ecclesiastica administratio)

---

[1] De sacram. lib. II pars II c. 5 (Migne PL tom. 176 p. 418): Omnis ecclesiastica administratio in tribus consistit: in ordinibus, in sacramentis, in praeceptis. Ordines consideramus in personis praelatorum (d. h. der kirchlichen Oberen, Vorgesetzten, vgl. c. 6, wo auch die weltlichen Oberen praelati genannt werden), sacramenta in ministerio eorum, praecepta in conversatione subjectorum. Quae singula propria consideratione egent. Dementsprechend wird gehandelt: 1. De ecclesiasticis ordinibus (pars III, IV); 2. von den Sakramenten (mit der Vorbemerkung pars V c. 1: Post ordines quos in prima parte ecclesiasticae administrationis posuimus, ad sacramentorum considerationem transimus), nämlich von dem sacramentum dedicationis ecclesiae, der Taufe, der Konfirmation, der Eucharistie und den sacramenta minora, daran anschließend von Simonie, Ehesakrament, Gelübden (pars V—XII); 3. von den praecepta, nämlich de vitiis et virtutibus, also von der Sittenlehre, insbesondere von dem Gebot der Liebe, in Anschluß daran von Reue und Buße (pars XIII, XIV); den Schluß bildet die Lehre von der letzten Ölung (sacramentum unctionis infirmorum), vom Tod und den letzten Dingen (pars XV—XVIII). — Genau ebenso wie Hugo von St. Viktor den Umkreis der „kirchlichen Verwaltung" beschreibt eine karolingische Glosse das Gebiet des kanonischen Rechts, vgl. Maassen, Glossen des kanon. Rechts aus dem karol. Zeitalter, Wiener Sitzungsber. 1876, Bd. 84 S. 283: Omnis series canonum est primum de sacerdotali jure, deinde altaris ministeriis, tandem de popularis religionis executione. Auch hier die Dreiteilung: Klerus, Sakramente, Kirchenzucht.

[2] Honorius von Autun (um 1120), Summa gloria c. 20 (Mon. Germ. Libelli III, p. 72): beschreibt das Amt des Bischofs mit den Worten: Ad hujus officium pertinet subjectum clerum canonice gubernare, populum ad jura divinae legis invitare, resistentes excommunicare, penitentes absolvere. Hinter der Predigt „des göttlichen Gesetzes", die als solche bloße „Ein-

kehrt dieselbe eine Kirchengewalt wieder: die Sakramentsgewalt. Eine andere Kirchengewalt gibt es nicht.

So Hugo von St. Viktor noch gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts. Genau den gleichen Standpunkt vertritt ungefähr gleichzeitig Gratian in seinem Dekret, sodann Petrus Lombardus in seinen Sentenzen[3]. Die drei mächtigsten Schriftwerke des 12. Jahrhunderts stehen noch auf dem Boden des altkatholischen Kirchenrechts.

Es ist die Kirche im religiösen Sinn, um die es sich handelt. Sie fordert eine äußere, rechtlich wirkende Ordnung. Sie fordert Obere (praelati), Vorgesetzte. Das religiöse Leben der Christenheit ist obrigkeitlich verfaßt, wie das weltliche Leben. Der einzelne Christ, ja die ganze Laienschaft ist außerstande, christlich-religiöses Leben durch sich selbst zu haben. Wie der einzelne Christ der weltlichen Obrigkeit bedarf für sein weltliches Leben, gerade so bedarf er der geistlichen Obrigkeit für sein geistliches Leben. Die weltliche Obrigkeit hat die weltliche Gewalt: sie verteilt, verwaltet die weltlichen Güter nach den Grundsätzen weltlicher Gerechtigkeit. Gerade ebenso hat die geistliche Obrigkeit die geistliche Gewalt: sie verteilt, verwaltet die geistlichen Güter nach den Grundsätzen der göttlichen Gerechtigkeit. Die geistlichen Güter sind die Güter des religiösen Lebens. Gewalt über die geistlichen Güter (geistliche Gewalt) ist obrigkeitliche Gewalt über das geistliche Leben.

Der Klerus hat nicht „kirchliche Gewalt" über den äußeren Kirchenkörper als solchen (das wäre weltliche Gewalt), sondern Gewalt über den Geist, der das religiöse Leben der Christenheit ermöglicht und beherrscht. Die Gewalt des Klerus ist geistliche Gewalt.

Die Gesamtheit des Klerus bildet die „Reihe", den geistlichen „Stand" (ordo), den Stand der geistlich „Vorgesetzten". Aber es gibt innerhalb des Klerus mehrere „Reihen" (ordines), d. h. Stufen. Sie

---

ladung" ist, steht die sakramentale Schlüsselgewalt des Bischofs. Dementsprechend setzt die karolingische Glosse als drittes Stück die popularis religionis executio und handelt Hugo von St. Viktor in Anschluß an das göttliche Gesetz von Reue und Buße (oben Anm. 1).

[3] Vgl. z. B. Petrus Lomb. Sent. Lib. IV. dist. 24 De ordinibus ecclesiasticis (Migne PL tom. 192 p. 900), c. 2: Tales autem ad ministerium spirituale eligendi sunt clerici, qui digne possint dominica sacramenta tractare. Man erinnere sich an die Weisung der Apostellehre c. 15, daß „des Herrn würdige" Bischöfe und Diakonen zu erwählen sind (oben S. 205 Anm. 5). Sie müssen würdig sein, an der Statt, im Namen Christi zu handeln. Aus dem Handeln im Namen Christi, als Diener Christi ist die katholische Sakramentsgewalt (die altkatholische Kirchengewalt) geworden.

beruhen auf der Stufenfolge der geistlichen Dienste. Die geistliche Gewalt des Klerikers ist nur die Gewalt, Gottes Werkzeug (minister sacramenti) zu sein, den Dienst Gottes im Sakrament (ministerium divinum) zu verrichten, der ihm von Gott selber aufgetragen ist. Diese Dienste sind verschieden, und je nach der Art der Dienste unterscheiden sich die ordines. Der Klerus ist alles, was er ist, als Träger eines Gott dienenden Amtes[4].

Die Aufnahme in den geistlichen Stand (den Klerus) geschieht daher durch Bestellung zu einem geistlichen Amt. Das geistliche Amt im Sinn des Katholizismus ist das Amt des Sakraments[5]. Es kann nur dem zuständig sein, der selbst durch Sakrament zu solchem Amt bestellt ist. Gerade das ist das Wesen der altkatholischen Ordination.

Ordination bedeute wörtlich Verordnung, Weisung, Auftrag[6]. Als Kunstausdruck bezeichnet das Wort in den lateinischen Quellen des kanonischen Rechts den gleichen Vorgang, der griechisch „Erwählung“ genannt wird[7]. Die Ordination ist die Verordnung, Erwählung, die zum Geistlichen (Kleriker) macht. Sie gibt den ordo im subjektiven Sinn (als Eigenschaft der Ordination), d. h. die Zugehörigkeit zum geistlichen Stand (zum ordo im objektiven Sinn). Wodurch? Durch die Verordnung, Erwählung zu einem geistlichen Amt. Durch die ganze altkatholische Zeit sind und heißen die ordines „Ämter“, „Dienste“

[4] Hugo von St. Viktor l. cit. Pars III c. 1: Primum signaculum clerici est corona, qua signatur ad partem sortis ministerii divini, cui servire regnare est. c. 2: Ad sacros ordines ministerii divini accedere. Ebenso c. 3: Ordines ministerii divini. Die Stufen des Klerus (ordo) sind Stufen des geistlichen Amts.

[5] Die Sakramente sind „der Dienst“ der Kleriker (oben Anm. 1), ihr ministerium divinum (Anm. 4). Der katholische „Gottesdienst“ ist Dienst Gottes im Sakrament, sei es durch Vollziehung des Sakraments, sei es durch Hilfeleistung bei der Vollziehung.

[6] Vgl. z. B. Conc. l. Francofurt. v. J. 794 c. 10 (Mon. Germ. Concilia tom. II, p. 167): Professus est, se — non secundum canonicam ordinationem ordinatum esse. Pseudo-Johannes (Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae p. 694): Redintegranda sunt omnia expoliatis vel ejectis episcopis praesentaliter ordinatione pontificum (bei Gratian c. 3 C. 3 qu. 1). Auch in c. 17 in VI. de praeb. (3, 4) steht das Wort in seinem allgemeinen untechnischen Sinn: Die bischöfliche collatio beneficii wird ordinatio (Verordnung, Verfügung) de beneficio genannt.

[7] Der griechische Ausdruck ist bekanntlich χειροτονία. Das Konzil von Chalcedon v. J. 451 c. 6 (Bruns, bibliotheca ecclesiastica vol. 1 p. 27) bestimmt: μηδένα δὲ ἀπολελυμένως χειροτονεῖσθαι μήτε πρεσβύτερον μήτε διάκονον. In der Übersetzung der versio Hispana (bei Gratian c. 1 dist. 70) heißt es: Neminem absolute ordinari presbiterum jubemus vel diaconum.

(ministeria, officia). Ihr Wesen besteht in der Tätigkeit, zu welcher sie berufen [8]. Den Arten der geistlichen Dienste entspricht Wesen und Art der ordines. Die Ordination ist Anstellung. Sie fällt inhaltlich mit dem zusammen, was heute (neukatholisch) missio genannt wird: sie gibt den Amtsauftrag zu einem bestimmten geistlichen Dienst [9]. Darum ist die absolute Ordination (sine titulo) nach altkanonischem Recht nichtig (vgl. unten § 29). Anstellung ohne Anstellung ist ein Widerspruch in sich selbst. Darum bedeutet

---

[8] In dem zweiten Buch seiner Schrift De ecclesiasticis officiis (von den gottesdienstlichen Handlungen") gibt Isidor von Sevilla die Lehre von den ordines unter der Überschrift (Migne PL tom. 83 p. 777): Liber secundus. De origine ministrorum; die Darstellung eröffnet sich in c. 1 mit den Worten: Itaque omnes, qui in ecclesiastici ministerii gradibus ordinati sunt, generaliter clerici nominantur. Die Stufen des Klerus sind Stufen des Kirchendienstes. Dementsprechend werden (c. 5 ff.) die einzelnen ordines, vom Bischof abwärts, durch Angabe der ihnen obliegenden kirchlichen Tätigkeit beschrieben (ebenso Isidor in seinen Etymologien Lib. VII c. 12, Migne PL tom. 82 p. 290 ff.). Genau die gleiche Art der Darstellung finden wir noch bei den Schriftstellern des 12. Jahrhunderts. Hugo von St. Viktor, De sacram. Lib. II pars III c. 5 (Migne PL tom. 176 p. 423): Primum igitur signaculum clerici corona est, quo in partem ministerii sacri consignatur; die sieben klerikalen ordines werden aufgezählt als die septem spiritualium officiorum gradus in sancta ecclesia; c. 6 ff.: Beschreibung der Dienste, welche den einzelnen ordines obliegen: Inter hos septem gradus spiritualis officii primus est eorum qui ostiarii dicuntur usw.; c. 13 (p. 430): (episcopus) praedicta officia et ordines ecclesiasticos distribuit. Vgl. die bereits oben in Anm. 1, 3, 4 gesammelten Stellen. Der ordo ist gleichbedeutend mit ministerium divinum, ministerium sacrum, ministerium spirituale, ministerium ecclesiasticum. Die Stufen (gradus) des ordo sind die Stufen des göttlichen Amts, des heiligen Amts, des geistlichen Amts, des Kirchenamts, des Amts im Sakrament. Alle diese Ausdrücke sind gleichbedeutend.

[9] Die Urgestalt der Ordination ist in Apostelg. 13 überliefert: Erwählung des Paulus und Barnabas zum Apostolat (altkatholisch galt das als Ordination zum Episkopat, vgl. Isidor, De eccl. off. lib. II, c. 5, Migne PL tom. 83 p. 783: in actibus apostolorum ex praecepto spiritus sancti Paulo et Barnabae ab apostolis manus imposita est in episcopatum et sic missi sunt ad evangelizandum). Dort heißt es: εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον Ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς. τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν. αὐτοὶ μὲν οὖν ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος —. Gebet und Handauflegung (Ordination) ist die Form für die Entsendung (missio) durch den heiligen Geist zu dem von dem heiligen Geist bestimmten Werk. Noch heute erhält in der katholischen Ordinationshandlung liturgisch der Ordinierte den Auftrag zu einer bestimmten Amtstätigkeit, vgl. Anm. 10. An derselben Stelle, wo heute die (jurisdiktionelle) missio, steht in der altkatholischen Kirche die sakramentale ordinatio. Der Unterschied zwischen neukatholischem und altkatholischem Kirchenrecht kann gar nicht deutlicher veranschaulicht werden als durch diese Tatsache.

ferner in der altkatholischen Kirche ein anderer ordo ein anderes Amt[10]. Seit dem Ausgang des 12. Jahrhunderts ist das alles anders geworden. Die ordines sind nicht mehr Ämter, sondern nur noch Weihen. Die neukatholische Ordination gibt klerikale Fähigkeiten, aber nicht mehr einen Dienst: die missio, der Amtsauftrag, wird zum Gegensatz der Ordination[11]. Trotzdem sind die uralten Formeln und Gebete der (römischen) Ordinationsliturgie unverändert beibehalten bis auf den heutigen Tag. Die Liturgie hat eine viel stärkere Beharrungskraft als die Rechtsordnung. Liturgisch darf in den heiligen Handlungen kein Bruch mit der Vergangenheit wahrnehmbar sein; denn die Heiligkeit der Handlung beruht in ihrer unveränderlich vom Altertum überlieferten Form. So ist die Liturgie der Ordination altkatholisch geblieben, und noch heute hat die katholische Ordination die Form der Bestellung zu einem kirchlichen Amt[12]. Noch heute gilt

---

[10] So konnten Bischöfe einen ihnen lästig gewordenen Archidiakonen dadurch seines Amtes entkleiden, daß sie ihn zum Presbyter weihten. Das geschah, wie im 5. und 6., so auch im 12. Jahrhundert, vgl. Hinschius, KR., Bd. 2 S. 186, 195. Leder, Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter (Stutz, Kirchenr-Abh., Heft 23, 24, 1905) S. 290, 332 ff. Ein Beispiel das Schreiben Gregors d. Gr. v. J. 591 (Jaffé Nr. 1087, bei Gratian c. 2 dist. 74): archidiaconus ist ungerecht behandelt, cum uno eodemque tempore una persona nolens ad sacerdotii ordinem provehitur, quae tamquam immerita a diaconatus offitio removetur. Et sicut justum est, ut nemo crescere compellatur invitus, ita censendum puto, ne quisquam insons ab ordinis sui ministerio dejiciatur injuste. Unter dem Schein der Beförderung vollzog sich die Absetzung. Mit dem ordo presbyteri erwarb er das Amt eines Presbyters, um das Amt eines Diakonen (Archidiakonen) zu verlieren. Die Ordination gibt und nimmt das Amt, ein Satz, der vom Standpunkt des neukatholischen Rechts unverständlich ist. Die sich anbahnende Rechtsänderung drückt sich darin aus, daß im 12. und 13. Jahrhundert die Priesterweihe (ordo presbyteri) für den Archidiakonen begegnet, ja unter Umständen gefordert wird, Hinschius, KR., Bd. 2 S. 200.

[11] Vgl. oben Anm. 9 a. E. und unten § 29.

[12] Pontificale Romanum editum a Benedicto XIV. et Leone XIII., ed. 2 (1908) p. 12: Weihe zum Ostiarius: Suscepturi officium ostiariorum, videte, quae in domo Dei agere debeatis; ostiarium oportet percutere cymbalum et campanam, aperire ecclesiam etc. p. 14: Weihe zum Lektor: Electi ut sitis lectores in domo Dei nostri, officium vestrum agnoscite et implete; — lectorem siquidem oportet legere ea quae praedicat et lectiones cantare etc. p. 15: Weihe zum Exorzisten: Ordinandi in officium exorcistarum debetis noscere quid suscipitis; exorcistam etenim oportet abjicere daemones etc. p. 16: Weihe zum Akoluthen: Suscepturi officium acolythorum pensate quod suscipitis; acolythum enim oportet ceroferarium ferre etc. p. 24: Weihe zum Subdiakonen: Adepturi officium subdiaconatus sedulo attendite, quale ministerium vobis traditur, subdiaconatum enim

liturgisch der Satz: die geistliche Fähigkeit, die geistliche Gabe kann n i c h t als solche (absolut), sondern nur durch Betrauung mit dem geistlichen A m t verliehen werden.

§ 28.

Der Tatbestand der Ordination.

Der Geist Gottes will durch den Träger des geistlichen Amtes selber wirken. So ist es nicht anders möglich, als daß der Geist Gottes selber zum geistlichen Amt beruft. Daraus ergibt sich der Tatbestand der Ordination.

Zur Ordination gehören z w e i Handlungen. Die eine b e z e i c h n e t den mit dem Dienst zu Betrauenden, die zweite b e t r a u t ihn mit dem Dienst. Die erste Handlung ist Auswahl zur Bestellung (electio), die zweite ist die Bestellung selbst (ordinatio im engeren Sinn). Beide Handlungen gehören untrennbar zusammen [1]. Sie sind ursprünglich (liturgisch noch heute) zwei Stufen einer einzigen religiösen Handlung, die in ihren b e i d e n Teilen gleichermaßen v o n G o t t vollbracht wird. Trotzdem sind beide Vorgänge von verschiedener religiöser Art.

Die Erwählung ist die Ankündigung, die Ordination (im engeren Sinn) die Vollziehung des göttlichen Willens. Die erste Handlung, die electio, ist eine Handlung der W o r t v e r w a l t u n g, die zweite Handlung aber, die ordinatio im engeren Sinn, ein S a k r a m e n t: in der ersten Handlung o f f e n b a r t sich der Geist Gottes, aber nur durch die zweite Handlung w i r k t der Geist Gottes. B e i d e Handlungen sind geistlicher Natur (sie tragen den Geist Gottes in sich) und

---

oportet aquam ad ministerium altaris praeparare etc. p. 27: Weihe zum Diakonen: Cogitate magnopere, ad quantum gradum ecclesiae ascenditis, d i a c o n u m e n i m o p o r t e t m i n i s t r a r e a d a l t a r e etc. p. 34: Priesterweihe: Consecrandi in presbyteratus o f f i c i u m, illud digne suscipere ac susceptum l a u d a b i l i t e r e x s e q u i s t u d e a t i s, sacerdotem enim opertet offere, benedicere etc. P. 54: Bischofsweihe: Episcopum oportet judicare, interpretari etc., in dem Ordinationsgebet p. 60 die uralte Formel: T r i b u a s ei, Domine, c a t h e d r a m e p i s c o p a l e m a d r e g e n d u m e c c l e s i a m t u a m et plebem sibi commissam: Die O r d i n a t i o n zum Bischof gibt das bischöfliche A m t und damit die bischöfliche Gewalt. Das sind alles heute nur noch liturgische Formen. Das entsprechende altkatholische Recht ist längst untergegangen.

[1] Daher ist in der griechischen Kirche der Ausdruck „Erwählung“ (χειροτονία), d. h. der Name des ersten Teils der Handlung, in der lateinischen Kirche aber der Ausdruck „Verordnung“ (ordinatio), d. h. der Name des zweiten Teils der Handlung, für die Gesamthandlung üblich geworden.

können daher beide nur Geistbegabten (Geistlichen), also (seit der Katholisierung des Christentums) nur Klerikern zuständig sein. Aber allein die zweite Handlung (das Sakrament) fällt unter die dem Klerus v o r - b e h a l t e n e geistliche Gewalt, die Schlüsselgewalt. Dadurch erklärt sich die verschiedene Entwicklung einerseits der Wahl, andererseits der Weihe.

Die W a h l geschieht nicht durch Körperschaftsbeschluß noch kraft irgendwelcher körperschaftlichen Gewalt, sondern durch den Beschluß Gottes, der durch die Stimme eines Geistbegabten (Prophetie) sich offenbart [2]. Urchristlich und altkatholisch ist j e d e Erwählung zu einem geistlichen Amt eine Wahl durch göttliche E i n g e b u n g (per inspirationem): eine andere Art der Erwählung gibt es nicht [3]. Wer den Geist der Prophetie besitzt, der hat die Stellenbesetzung.

[2] Apostelg. 13, 2 (vgl. oben § 27 Anm. 9): Der Heilige Geist spricht: Bestellt den Barnabas und Saulus zu dem Werk, zu dem ich sie berufen habe. Das ist die erwählende Prophetie. Sie ist Erwählung durch den Heiligen Geist selbst (per inspirationem), durch Gott, das ist die einzige Art der Erwählung. Wer zu einem Dienst an der Ekklesia bestellt ist, der ist durch den Heiligen Geist bestellt (Apostelg. 20, 28: ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους), ist „im Herrn" (Kol. 4, 17), ist von Gott (1. Kor. 12, 28: ἔθετο ὁ θεός), von Christus (Eph. 4, 11: αὐτὸς ἔδωκεν) eingesetzt. Die Form der Offenbarung des göttlichen Worts ist die Prophetie. Als etwas ganz Ausnahmsweises (heidnisch Anmutendes) erscheint die in Apostelg. 1, 23 ff. berichtete Befragung Gottes durch das Los. — Vgl. oben Bd. 1 S. 31 Anm. 8, S. 56 ff., S. 125 Anm. 18. Wesen u. Urspr. d. Kath., 2. Abdruck, S. 51 ff. H a r - n a c k , Kirchenverfassung der ersten zwei Jahrhunderte, S. 42.

[3] Für das Urchristentum vgl. Anm. 2. Der Altkatholizismus steht ganz ebenso, vgl. z. B. die Äußerungen Cyprians: Jede Bischofswahl ist eine Wahl „Gottes und Christi" (oben Bd. 1 S. 59 Anm. 7) und die Liturgie wie des Abendlandes so des Morgenlandes: Hippolytische KO. c. 31 (Achelis S. 45): Ordinationsgebet: „Gib Deinem Knecht, den Du zum Episkopat erkoren, daß er Deine Herde weide und Dir als Priester diene sonder Tadel"; Constit. apost. VIII, c. 4: δὸς — ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τόνδε, ὃν ἐ ξ ε λ έ ξ ω ε ἰ ς ἐ π ί σ κ ο π ο ν , ποιμαίνειν τὴν ἁγίαν σου ποίμνην —. Entsprechend das Ordinationsgebet bei der Bischofsweihe nach gallikanischem Ritus (um 800), D u c h e s n e , Origines du culte chrétien, 4. éd. 1908, p. 381: Deum — deprecemur, uti hunc famulum suum quem exaltare in ecclesia et s e n i o r u m c a t h e d r a e c o n c o r d i b u s s u a i n s p i r a - t i o n e j u d i c i i s — voluit imponi, — ad eorum precem universam eundem summo sacerdotio locupletet. Die Seniores cathedrae sind dieselben, welche vorher als Presbyteri et cives bezeichnet sind: die führenden Kleriker und Laien der Kathedrale. In ihrer E i n m ü t i g k e i t offenbart sich die g ö t t l i c h e E i n g e b u n g. Die liturgische Formel setzt voraus, daß j e d e Bischofswahl solche inspirierte Wahl ist. Was von der Bischofswahl, das gilt von jeder Erwählung zu einem Kirchenamt. Das ist denn auch der Sinn der noch heute geltenden liturgischen Formeln des Pontificale Romanum p. 12 ff.: Ordination zum Ostiarius (p. 13): Deum deprecemur, ut hos famulos suos benedicere dignetur, quos i n o f f i c i u m o s t i a r i o r u m e l i g e r e d i g n a t u s e s t ; Dia-

Dem Urchristentum ist jeder Christ ein Geistlicher (oben S. 232), und kann daher ursprünglich aus dem Munde eines jeden Christen die Prophetie kommen, welche zu einem geistlichen Amt erwählt [4]. Ob sein Prophetenspruch für die Ekklesia gültig wurde, entschied sich auf lediglich tatsächlichem Wege. Es kam darauf an, ob die Prophetie durch Zustimmung eines weiteren Kreises (consensus ecclesiae), an erster Stelle durch Zustimmung der anwesenden Christenversammlung als Urteil der Christenheit, der Kirche Christi, und damit als Offenbarung der Stimme Gottes sich durchsetzte [5]. Immer vollzog sich in der

---

konatsweihe (p. 28): Oremus — Deum — ut super hos famulos suos, quos ad officium diaconatus dignatur assumere, benedictionis suae gratiam clementer infundat; Priesterweihe (p. 35): Oremus — Deum — ut super hos famulos suos, quos ad presbyterii munus elegit, coelestia dona multiplicet; Bischofsweihe (p. 57): Huic famulo tuo, quem ad summi sacerdotii ministerium elegisti. Alle diese Formeln sind altkatholisch, wie schon daraus hervorgeht, daß durchweg von dem Amt gesprochen wird, zu welchem Gott erwählt hat (vgl. oben S. 262 Anm. 12). Der Sinn ist, daß Gott unmittelbar selbst gewählt hat: durch Inspiration. Noch die heutige katholische Lehre geht dahin, daß Gott zum kirchlichen Amt „beruft", Catechismus Romanus Pars II cap. VII qu. 3 (ed. 1907, p. 254): Vocari autem a Deo dicuntur, qui a legitimis ecclesiae ministris vocantur. Aber hier ist der Sinn ein ganz anderer. Es ist nicht mehr von unmittelbarem Handeln Gottes (Inspiration), sondern nur noch von der im katholischen Glauben begründeten Annahme (dicuntur) die Rede, daß durch die rechtmäßige Handlung der kirchlichen Organe mittelbar Gott handelt. Die Stellenbesetzung geschieht durch die Kirche kraft ihrer Körperschaftsgewalt gemäß ihrem Körperschaftsrecht, nicht mehr direkt durch Gott. An die Stelle des alten religiös gedachten Stellenbesetzungsrechts ist ein auf juristischen Begriffen beruhendes System getreten: alle Folgesätze der alten Inspirationsidee sind beseitigt worden (vgl. unten). In der Möglichkeit von Papst- und Bischofswahl quasi (!) per inspirationem hat sich ein letzter Rest des Ursprünglichen noch jetzt erhalten; aber auch dies versinkende Trümmerstück besteht nur noch in den Lehrbüchern, in der Erinnerung; für das praktische Leben ist es schon lange nicht mehr da.

[4] Jeder Christ soll der Prophetie, der Aussprache des in ihm wohnenden geistlichen Lebens, mächtig sein (oben S. 236 Anm. 11). Dementsprechend werden neben dem Apostel auch die Ältesten als Träger der stellenbesetzenden Prophetie genannt, vgl. 1. Tim. 1, 18 mit 1. Tim. 4, 14, 2. Tim. 1, 6 (oben Bd. 1 S. 58 Anm. 4), obgleich die Ältesten als solche lediglich praktisch bewährte einfache Christen sind, nicht Propheten im engeren Sinn des Worts. Vgl. die „Witwen", welche für die „notwendig werdende" Prophetie bestellt werden, oben S. 236 Anm. 11.

[5] Vgl. 1. Clem. 44, 3: ἐλλόγιμοι ἄνδρες (Geistbegabte) bestellen Bischöfe und Diakonen, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης. Die Versammlung hat kein körperschaftliches Recht des Beschlusses (es gilt kein „Gemeindeprinzip"). Sie hat der Stimme Gottes zu folgen. Aber sie hat zu prüfen und zuzustimmen. Durch die Zustimmung der Kirche Gottes (durch ein Zeugnis religiösen Inhalts) bewährt sich die Stimme des Geistlichen als echte Prophetie. Vgl. oben Bd. 1 S. 51 ff.

Erwählung eine geistliche Handlung, ein Handeln des Geistes Gottes durch den Geistlichen.

In der katholisch gewordenen Christenheit geht die Gewalt des Handelns mit dem Geist Gottes auf die eucharistisch Begabten über: die Kleriker. Der Leiter der Eucharistie, der Bischof, ist der Geistliche vor allen anderen. Nur die bischöflich geleitete Ekklesia ist noch die Ekklesia. Ohne den Bischof kann nichts geschehen in der Ekklesia. Ohne ihn gibt es keine Erwählung, keine Bestellung zu einem Dienst für die Kirche Christi mehr. So hat in der altkatholischen Kirche der Bischof die Erwählung zum Kirchendienst. Er führt die Stimme Gottes. Er benennt den zu Ordinierenden. Die Prophetie muß bischöfliche Prophetie sein [6]. Aber sie ist nach wie vor Prophetie, geistliche (pneumatische) Handlung. Daher gilt auch dem Bischof gegenüber das Erfordernis der Zustimmung der Ekklesia.

So sehen wir, daß im 3. Jahrhundert bei jeder Stellenbesetzung der Bischof nicht bloß den Klerus (das Presbyterium: presbyteri et diaconi), sondern ebenso die gesamte Laienschaft (die plebs universa) um die Zustimmung befragt [7]. Seit dem 4. Jahrhundert tritt die Laienschaft in der Regel zurück: es genügt die Zustimmung des Klerus (des Presbyteriums) [8]. Auch die Zustimmung des Klerus ist dann im

---

[6] Bischöfe und Diakonen (die eucharistisch Begabten) leisten den „Dienst der Propheten und Lehrer“. So schon die Didache XV, 1. Der Bischof der altkatholischen Kirche ist dann der Prophet vor allen anderen: er hat cum episcopatus successione charisma veritatis certum von Gott empfangen (Irenäus IV. 26, 2). Cyprian ep. 38, 1: Ohne Befragung der Ekklesia hat Cyprian einen Konfessor zum Lektor befördert: Expectanda non sunt testimonia humana cum praecedunt divina suffragia. Der Konfessor ist durch sein „Bekenntnis“ (vgl. oben S. 235 mit Anm. 9) bereits von Gott selber als Geistesträger ausgewiesen: die „Gottesstimme“ ist schon voraufgegangen. So bedarf es keines „menschlichen Zeugnisses“, keiner „Gottesstimme“ mehr, die in der gewöhnlichen Form durch Bischof (Prophetie) und Zustimmung der Ekklesia sich äußert. — Pseudo-Dionysius Areopagita (um 500) De ecclesiastica hierarchia cap. 5, 3 § 5 (Migne PGr. tom. III p. 500): Der Bischof ist in der Ordination „Offenbarer der göttlichen Erwählung“ (ἐκφαντορικός ἐστι τῆς θεαρχικῆς ἐκλογῆς). — Weil nur noch durch den Bischof die göttliche Erwählung „offenbart“ wird, ist dem Bischof die Alleingewalt über die Ordination zugefallen.

[7] Vgl. oben Bd. 1 S. 228 Anm. 1.

[8] Constit. apost. VIII, c. 15: Ordinationsgebet bei der Presbyterweihe: ἔπιδε ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τοῦτον τὸν ψήφῳ καὶ κρίσει τοῦ κλήρου παντὸς εἰς πρεσβυτέριον ἐπιδοθέντα. Das Konzil von Laodicea (um 370) c. 13 (Bruns I, p. 75) verbietet bereits ausdrücklich die Beteiligung der „Menge“ an der Erwählung zum klerikalen Amt (εἰς ἱερατεῖον). Die Änderung vollzog sich natürlich allmählich und nicht überall gleichzeitig, vgl. die Zeugnisse bei Hinschius, KR., Bd. 2 S. 616, 617. Stutz, Gesch. d. kirchl. Benefizialwesens, Bd. 1, 1895, S. 202, 203. E. Jacobi, Patronate juristischer Personen (Stutz, Kirchenrechtl.

Neukatholizismus verschwunden [9]. Aber liturgisch ist sie immer noch da [10].

Abh., Heft 78, 1912) S. 23 ff. Noch im 9. Jahrhundert heißt es in einer fränkischen Glosse zur Dionyso-Hadriana: Episcopus vero absque consilio presbyterorum suorum clericos non ordinet et etiam civium testimonium quaerat (in dem glossierten c. 6 Chalcedon a. 451 steht nichts davon), vgl. Maassen, Glossen des kanonischen Rechts, Wiener Sitzungsber., Bd. 84, 1877, S. 273. — Ganz anderer Art und ohne jeden Zusammenhang mit dem altkanonischen Recht ist das seit dem 14. Jahrhundert namentlich in den Städten vielfach durchgesetzte Wahlrecht der Laienschaft (Bürgerschaft) bei Besetzung der Seelsorgerämter. Altkanonisch wählt die Laienschaft mit und neben dem Klerus nicht als diese Ortsgemeinde, sondern als Darstellung einer religiösen Größe: der gesamten Laienschaft (des Volkes Christi) auf Erden, vgl. unten. Jene bürgerschaftlichen Wahlrechte aber sind wirklich der Ortsgemeinde als solcher (dem Rat, der Bürgerschaft) einer weltlichen Größe kraft weltlicher (obrigkeitlicher) Gewalt zuständig und bilden den Gegensatz zu dem geistlich begründeten Wahlrecht der kirchlichen Organe. Das weltliche Kirchenregiment der Reformationszeit wird dadurch vorbereitet. Vgl. Jacobi a. a. O., S. 28 ff., Alfred Schultze, Stadtgemeinde und Kirche im Mittelalter, in der Festgabe für R. Sohm (1914) S. 109 ff. In Italien ist die weltliche Macht der Kommunen bedeutend früher entwickelt als in Deutschland und setzt deshalb das kommunale kirchliche Wahlrecht dort schon im 12. Jahrhundert ein, Jacobi S. 51 ff. — Die herrschende Lehre kann den Gegensatz nicht sehen, weil sie auch das Laienwahlrecht der altkatholischen Zeit als Gemeindewahlrecht faßt (vgl. Hinschius, Stutz, Jacobi a. a. O.).

[9] Bis in das 13. Jahrhundert erhielt sich das consilium des Domkapitels für die bischöfliche Stellenbesetzung, Hinschius a. a. O. S. 617. Die gemeinrechtliche Lehre von der Besetzung der Domherrnstellen gemeinsam durch Bischof und Kapitel (Hinschius S. 614) ist (von der Liturgie abgesehen) das letzte, was hier vom altkanonischen Recht (wenigstens als Theorie) übrig geblieben ist.

[10] In der „apostolischen" Kirchenordnung des Hippolyt (der sog. ägyptischen KO.), also in der römischen Kirchenordnung aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, heißt es für die Weihe zum Presbyter (c. 32, Achelis S. 61): „Der Bischof soll den Presbyter bestellen; er soll seine Hände auf sein Haupt legen, indem alle Presbyter ihn berühren, und er möge über ihm beten in der Weise, wie wir es betreffs der Bischöfe gesagt haben". Die Teilnahme der Presbyter an der Handauflegung drückt ihre Teilnahme an der Erwählung aus. Im wesentlichen so noch heute. Pontificale Romanum p. 35: Ansprache des Bischofs an die zu Priestern zu Ordinierenden: Filii dilectissimi, quos ad nostrum adjutorium fratrum nostrorum arbitrium consecrandos elegit. Es folgt eine (stumme) Handauflegung, an welcher auch die anwesenden Presbyter sich beteiligen: Pontifex — imponat simul utramque manum super caput cujuslibet ordinandi successive nihil dicens. Idemque faciunt post eum omnes sacerdotes qui adsunt — quo facto, tam pontifex quam sacerdotes tenent manus dexteras extensas super illos et pontifex — dicit: Oremus —. Weiterhin folgt die Handauflegung nur des Bischofs mit dem Ordinationsgebet. Die Mitwirkung der anwesenden Presbyter ist ein geschichtlicher Überrest der ursprünglichen Erwählung wie des Bischofs so auch der Presbyter a clero et populo. Vgl. ferner unten Anm. 31.

Die Zustimmung der Ekklesia äußerte sich tatsächlich als Zustimmung des anwesenden Klerus, der anwesenden Laienschaft, also als Zustimmung dieser örtlichen Ekklesia. Die ausnahmslos herrschende Lehre erblickt daher in der Zustimmung (Wahl) von Klerus und Laienschaft einen Ausfluß des „Gemeindeprinzips“, „ein Überbleibsel des ursprünglichen Rechts der Gemeinde auf Wahl ihrer Vorsteher“ [11]. Als wenn die Ortsekklesia der alten Zeit eine Ortsgemeinde im Sinn der Aufklärung und des heutigen Kirchenrechts gewesen wäre! Aber alles ist religiös gedacht, wie im Urchristentum, so im Altkatholizismus, und religiös gibt es überhaupt keine Ortsgemeinde. Wahl einer Ortsgemeinde wäre religiös und damit kirchlich wertlos.

Grundsatz ist, daß jede kirchliche Entscheidung, also jede Entscheidung, welche an die Ekklesia gehört, zu ihrer Gültigkeit für die Ekklesia die Rezeption durch die Ekklesia fordert [12]! Denn jede kirchliche Entscheidung will urchristlich und altkatholisch Gottes Wort sein. Gottes Wort aber ist nur das von der Christenheit (der gemeinen „katholischen“ Christenheit) anerkannte Wort (oben S. 71). Auch die Erwählung zu einem Kirchenamt kann nur durch Gottes Wort geschehen. So verlangt die Erwählung durch das Wort des Bischofs ihre Ergänzung durch das Wort der Kirche, der gesamten „katholischen Christenheit“. Nur die kirchlich rezipierte Wahl ist kirchlich gültig. Nur wenn die Rezeption hinzutritt, hat die „katholische Christenheit“ (die Kirche) und durch die Christenheit Gott gewählt. Daher das Erfordernis der Zustimmung nicht bloß des Klerus, sondern grundsätzlich auch der Laienschaft. Die Laienschaft gehört mit zur katholischen Christenheit. Sie hat Anteil an dem Wortverständnis und der Wortverwaltung (oben S. 237). So hat sie auch Anteil an der kirchlichen Rezeption, die über die Stellenbesetzung entscheidet.

In der Ortsekklesia (dem anwesenden Klerus, der anwesenden Laienschaft) handelt die über den Erdkreis ausgebreitete allgemeine (katholische) Kirche Gottes.

Gerade darum ist die Zustimmung (Wahl) seitens der Ortsekklesia (die Rezeption des Prophetenspruchs durch diesen örtlichen Kreis)

---

[11] So Hinschius, KR., Bd. 2 S. 616 und ebenso alle anderen. Es gilt allgemein als selbstverständlich, die Verhältnisse der alten Kirche unter den heute geltenden Gesichtspunkten der Aufklärung zu beurteilen.

[12] Von der Bedeutung der Rezeption für das gesamte Leben der alten Kirche ist bereits oben Bd. 1 S. 358 ff. gehandelt werden. In der Macht über die Rezeption beruht die Kirchengewalt der Großkirchen und ihrer Bischöfe über die schwächeren Ekklesien in der altkatholischen Zeit.

keineswegs schlechtweg für die kirchliche Gültigkeit der Wahl entscheidend. Denn die Ortsekklesia übt nicht ein Gemeindewahlrecht aus, sondert die Macht des Volkes Gottes auf Erden.

Es gibt Fälle, in denen die Rezeption der Wahl durch die örtliche Christenheit nicht genügt, in denen also die örtliche Christenheit noch nicht als ausreichende Darstellung der katholischen Christenheit des Erdkreises erscheint.

Unter diesem Gesichtspunkt ist es zu einer unterschiedlichen Entwicklung der Bischofswahl einerseits, der übrigen minder wichtigen Wahlen andererseits gekommen.

Die Erwählung zum Dienst als Presbyter, Diakon usw., also zu einem Dienst in Unterordnung unter den Bischof, geht tatsächlich in der Regel nur diese örtliche Christenheit an, deren Innenleben auf diesem Dienst beruht. Die Rezeption durch die örtliche Christenheit erscheint darum in solchen Fällen regelmäßig als genügend. Die Zustimmung der übrigen Christenheit ist selbstverständlich. Ja, innerhalb der beteiligten örtlichen Christenheit selber kann sich der gleiche Vorgang wiederholen. Die Zustimmung der Laienschaft erscheint seit dem 4. Jahrhundert in der Regel als selbstverständlich, späterhin auch die Zustimmung des Klerus. So schrumpft die Rezeption in normalen Fällen zu einer bloßen Formel in der Liturgie zusammen: die Stellenbesetzungsgewalt innerhalb der Bischofsekklesia geht geistlichrechtlich schlechtweg auf den Bischof über. Aber während der ganzen altkatholischen Zeit bleibt trotzdem der Gedanke aufrecht, daß in Ausnahmefällen die Gültigkeitsfrage auch bezüglich dieser minderwichtigen Ordinationen eine die ganze Christenheit angehende und darum durch das Urteil der ganzen Christenheit zu entscheidende Frage ist. Man denke an die Fälle der simonistischen, häretischen, schismatischen Ordinationen, die wiederholt, namentlich im 11. und 12. Jahrhundert, die ganze Kirche beschäftigten und erschütterten. Dann galt bis gegen das Ende des 12. Jahrhunderts der altkatholische Satz, daß die kirchliche Rezeption, und zwar seitens der gesamten Christenheit, über die kirchliche Gültigkeit der bischöflichen Ordination entscheidet[13].

Was für die minderwichtigen Ordinationen Ausnahme war, das war für die Bischofswahl Regel.

Die Bischofswahl geht als solche stets die ganze Christenheit an. Der Bischof ist nicht bloß als Nachfolger der Apostel in autori-

[13] Vgl. unten § 30. Dort wird sich ergeben, daß die Rätsel des altkatholischen Ordinationsrechts unter dem im Text angegebenen Gesichtspunkt ihre einfache Lösung finden.

tärer Stellung für die Gesamtkirche. Er vermittelt den Zusammenhang seiner Ortsekklesia mit der Gesamtekklesia. Nur durch einen von der Gesamtkirche anerkannten Bischof kann die Ortschristenheit der katholischen Christenheit, der alleinseligmachenden Kirche Gottes zugehören. Die Bischofswahl verlangt daher stets ausdrückliche Rezeption nicht bloß durch die Ortsekklesia, sondern vor allem durch die Gesamtekklesia.

Damit hängt die Entwicklung des Bischofswahlrechts zusammen.

In der Ortsekklesia, für welche der neue Bischof zu bestellen ist, vollzieht sich die Erwählung, wie sonst, durch Prophetie. Die Prophetenstimme steht seit dem 3. Jahrhundert bei Nachbarbischöfen, die zur Unterstützung der verwaisten Ortsekklesia herbeigekommen sind [14]. Im Morgenlande wird daraus die Erwählung des neuen Bischofs durch eine Synode. Dort treten die Laien hinter den Bischöfen zurück. Die Erwählung durch eine Mehrheit von Bischöfen hat den Zweck und den Erfolg, die Anerkennung der Wahl durch die Gesamtkirche von vornherein zu sichern. Im Abendlande behauptet sich die Teilnahme der Laienschaft an der Bischofswahl. Die Nachbarbischöfe verschwinden [15]. Der Bischof wird von der Ortsekklesia (a clero et populo) gewählt. Die Beteiligung der Laienschaft neben dem Ortsklerus genügt und ist notwendig (vgl. unten), um der Wahl den Wert eines von Zustimmung einer Christenheitsversammlung getragenen Beschlusses zu verleihen, so daß die Anerkennung seitens der gesamten Christenheit für die Regel als gesichert erscheint.

Immer aber folgt auf die Entscheidung der örtlichen Versammlung seit dem 3. Jahrhundert, d. h. seit der vollen Durchführung der bischöflichen Versassung, eine Entscheidung auch der Gesamtchristenheit. Die Rezeption der Bischofswahl seitens der übrigen Christenheit ist nicht selbstverständlich. Sie geschieht erst auf Grund einer Prüfung, ob wirklich Gott gewählt hat.

Die vollzogene Bischofswahl wird an die übrige Christenheit mitgeteilt. Die Aufnahme des Neugewählten (und seiner Ortskirche)

---

[14] Vgl. zu den Sätzen des Textes die bereits oben Bd. 1 S. 271 ff. gegebene Ausführung.

[15] In merowingischer Zeit ist die Führung der Wahlversammlung durch die Nachbarbischöfe noch ganz deutlich vorhanden, in karolingischer Zeit ist sie verschwunden, vgl. die gallikanische Liturgie von etwa 800 bei Duchesne, Origines, p. 379 ff., und Hinschius, KR., Bd. 2 S. 518 Anm. 1; S. 529 Anm. 9. In Rom aber behaupten sich die Nachbarbischöfe (Kardinalbischöfe) auf die Dauer als Mitglieder der wählenden Versammlung.

in den kirchlichen Verkehr mit den anderen Bischöfen (und ihren Ortskirchen) bedeutet die gesamtkirchliche Rezeption. Sie erfolgt auf Grund des Wahlberichts. Es gibt führende Ortskirchen, an welche die Wahl eines neuen Bischofs zunächst zu berichten ist, damit die Mitteilung von dort weitergegeben werde[16]. Diese führenden Kirchen entscheiden auf Grund ihrer Stellungnahme zum Wahlbericht tatsächlich über die Rezeption. Im 4. Jahrhundert kommt die Metropolitanverfassung. Die Metropolitankirche ist die führende Kirche der Provinz. Dem Metropoliten ist die Bischofswahl zu berichten. Der Metropolit prüft und bestätigt[17]. Die Bestätigung durch den Metropoliten bedeutet Entscheidung über die Rezeption.

Aber die Metropoliten waren trotz der Synodalschlüsse, die ihre Stellung geschaffen hatten, nicht schlechtweg kirchlich maßgebend. Neben und über ihnen bestand auch für die Rezeption der Bischofswahlen die in der geschichtlichen Entwicklung wurzelnde natürliche Macht der Großkirche (wie Rom, Alexandrien, Antiochien, Konstantinopel u. a.), die in verschiedenem Umfang sich geltend machte. Eine kirchliche Stelle, welche mit rechtlicher Gewalt für die gesamte Kirche entschieden hätte, gab es nicht. Den größten Einfluß besaß die römische Kirche; aber wenn Rom dem Bischof von Konstantinopel Anerkennung und Gemeinschaft versagte, so folgten seinem Urteil zwar die lateinischen, aber nicht die griechischen Bischöfe[18].

Alles, was das hohe, die Gesamtkirche betreffende Kirchenregiment anging, war während der ganzen altkatholischen Zeit noch im Fluß. So war es möglich, daß noch ein weiterer Bewerber um das hohe Kirchenregiment (die Rezeptionsgewalt) auftrat: die weltliche Obrigkeit.

---

[16] Über die Mitteilungshauptstädte und die damit gegebene, schon im 3. Jahrhundert fest ausgestaltete Hierarchie der Bischofskirchen vgl. Bd. 1 S. 361 ff.

[17] Konzil von Nicäa v. J. 325 c. 4 (Bruns I, p. 15): Alle Bischöfe der Provinz sollen an der Bischofswahl sich beteiligen; zum mindesten drei Bischöfe müssen persönlich anwesend sein, τὸ δὲ κῦρος τῶν γινομένων δίδοσθαι καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ. C. 6: εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον. Statuta ecclesiae antiqua c. 1 (Bruns I, p. 141): Cum consensu clericorum et laicorum et conventu totius provinciae episcoporum maximeque metropolitani vel auctoritate vel praesentia ordinetur episcopus.

[18] Von einem Bestätigungsrecht des römischen Bischofs über die ganze Kirche kann keine Rede sein. Die Bischöfe von Rom und Konstantinopel zeigten sich gegenseitig ihre Erwählung an, und die Anerkennung seitens des römischen Bischofs war zweifellos für den Bischof von Konstantinopel von Wert, aber sie war für seinen morgenländischen Machtkreis nicht entscheidend. Gerade dadurch kam es dann zum Schisma. Vgl. Hinschius, KR., Bd. 2 S. 520, 521.

Das ward für die mittelalterliche Entwicklung im Abendlande entscheidend.

Nachdem die Kirche unter den Nachfolgern Konstantins Reichskirche geworden war, übten die römischen Kaiser hinsichtlich der Bischofswahlen ein Bestätigungsrecht: soweit das öffentliche Interesse es verlangte. Die abendländische Entwicklung ging darüber hinaus. Im fränkischen Reich ward das Bischofsamt als Reichsamt behandelt. Die königliche Bestätigung war grundsätzliches Erfordernis. Das Bestätigungsrecht ward häufig in der Form des Ernennungsrechts ausgeübt[19].

---

[19] Vgl. Hinschius, KR., Bd. 2 S. 513 ff. — Auf die königliche Ernennung folgte die Weihe (consecratio). In der Weihe aber vollzog sich liturgisch stets die kanonische Wahl (durch die Stimmen von mindestens drei Bischöfen unter Zustimmung von clerus et populus, vgl. Anm. 34) und die Bestätigung durch den Metropoliten (wie heute die Bestätigung durch den Papst), vgl. z. B. Hugo von St. Victor, De sacram. lib. II pars III c. 13, Migne PL. tom. 176 p. 430: Nullus episcopus alium in episcopum sine metropolitani consensu consecrare debet nec metropolitanus ordinare episcopum nisi tribus ad minimum episcopis praesentibus, aliis omnibus qui in eadem provincia sunt episcopis assensum dantibus; cum vero ordinatur, duo episcopi ponunt et tenent Evangeliorum codicem super caput — et uno super eum fundente benedictionem reliqui omnes episcopi qui adsunt manibus suis caput ejus tangunt. Die Zustimmung von clerus et populus kam liturgisch in dem Zuruf der Menge (dignus est!) zum Ausdruck, vgl. unten Anm. 31. So erschien die königliche Ernennung als eine im voraus erteilte Bestätigung der liturgischen Erwählung, als eine bloße Umkehr der Reihenfolge der Handlungen. Unter diesem Gesichtspunkt konnte das Ernennungsrecht als eine Form des Bestätigungsrechts geübt werden. Die kirchliche Reformpartei erkannte das natürlich nicht als gültig an. Vgl. die Ausführungen des gregorianischen Kardinals Humbert, Adversus simoniacos, lib. III c. 6 (Mon. Germ. Libelli I, p. 205): Cum summi pontifices spiritu sancto dictante decreverint ut met opolitani judicio electio cleri, principis autem consensu expetitio plebis et ordinis confirmetur, ad reprobationem sanctorum canonum et totius christianae religionis conculcationem praepostero ordine omnia fiunt suntque primi novissimi et novissimi primi: est enim prima in eligendo et confirmando saecularis potestas, quam velit nolit subsequitur ordinis, plebis clerique consensus tandemque metropolitani judicium. Unde taliter promoti — non sunt inter episcopos habendi — quia quod debuit eis fieri postremum, factum est primum et ab illis, quorum interest nichilum (die letzte Bemerkung geht auf die Investitur mit Ring und Stab, die als Sakrament dem König nicht zugehört). Den kaiserlichen Standpunkt vertritt (um 1102) Hugo von Fleury in seinem Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate, lib. I c. 5 (Mon. Germ. Libelli II, p. 472): Igitur rex instinctu spiritus sancti potest, sicut existimo, praesulatus honorem religioso clerico tribuere. Animarum vero curam archiepiscopus debet ei committere (nachfolgende Konsekration durch den Metropoliten). Qua discreta consuetudine usi sunt quondam quique christianissimi reges et principes in promovendis viris aecclesiasticis atque sanctissimis usque ad haec tempora nostra.

So ward im 10. und 11. Jahrhundert aus dem Bestätigungsrecht das Investiturrecht des deutschen Königs[20].

Bis zu den Tagen Gregors VII. war die Königsgewalt mächtiger auf dem Gebiet des hohen Kirchenregiments als die klerikale Kirchengewalt. Wie war das möglich?

Hinter den Rechten des Königtums war die religiöse Idee des mittelalterlichen Altkatholizismus: die Idee von den zwei Völkern in der Ekklesia Christi (oben § 24).

Wer wählt den Bischof? Die Antwort lautete: die beiden Völker der Christenheit, Laienschaft und Klerus. Den beiden Völkern soll der Bischof in geistlichen Handlungen ein Vorgesetzter sein[21]. Die Ortslaienschaft (der Adel) und der Ortsklerus wählen nicht als Glieder einer geschlossenen Ortskörperschaft, sondern als die einander gegenüberstehenden zwei Völker der Christenheit, die einen als Darstellung, Vertretung des gesamten Laienvolks, die anderen als Vertretung des gesamten geistlichen Volks (des Klerus) der Kirche auf Erden. Nur die beiden zusammen sind Darstellung der gesamten Christenheit. Daß sie aber in ihrer Wahl wirklich die Christenheit vertreten und damit ihre Wahl wirklich Wahl der Christenheit bedeutet, muß im Fall der Bischofswahl ausdrücklich festgestellt werden. Darum bestätigt der Metropolit die Wahl des Klerus, und der König bestätigt die Wahl der Laienschaft[22]. Das ist die

---

[20] Die Formel der Investitur hing, wie Stutz gezeigt hat, mit dem Gedanken des Eigenkirchenrechts zusammen. Der sachliche Grund des Investiturrechts aber war in dem königlichen Bestätigungsrecht (Ernennungsrecht) gegeben. Die Erfolge des Eigenkirchenrechts werden verständlich nur durch die religiösen Gedanken der altkatholischen Kirchenrechts. Vgl. unten § 29.

[21] Gallikanische Liturgie für die Bischofsweihe (um 800), bei Duchesne, Origines p. 380, 381: Von den presbyteri et cives, den seniores cathedrae (vgl. oben Anm. 3) ist der Bischof erwählt: Ut igitur praefuturus omnibus, electus ex omnibus universis sacris sacrandisque idoneus fiat, — omnium precibus adjuvemus, omnium pro ipso oratio incumbat, cui exorandi pro omnibus pondus imponitur. Impetret ei affectus totius ecclesiae virtutem — et ceteras summi sacerdotii virtutes, Domino Deo nostro, qui sacrorum munerum profluens fons est — conferente. Folgt das Ordinationsgebet mit Handauflegung und Überreichung des Evangelienbuchs.

[22] Das ist es, was der gregorianisch gesinnte Kardinal Humbert an der oben (Anm. 19) angeführten Stelle sagt: Die electio cleri wird durch den Metropoliten, die expetitio plebis et ordinis wird durch den König (principis consensu) „bestätigt“. Die Wendung plebis et ordinis stammt aus der vorher vom Kardinal (l. cit. c. 5 p. 204) angezogenen Dekretale Cölestins I. v. J. 428 (Jaffé Nr. 369), nach welcher mit dem clerus wählen soll plebs et ordo civitatis, d. h. Bevölkerung und Rat (curia) der Staat (die Laienschaft mit ihrem bürgerlichen Vorstand). Humbert, dem die einstige römische Munizipalverfassung natürlich unbekannt

Idee des altkatholischen Mittelalters. Der König handelt als Glied des Leibes Christi, als Vertreter des einen Volkes in der Ekklesia, als Haupt des Volkes der Laien, des „Volkes“ im engeren Sinn des Worts (caput populi) [23], der andere, der Metropolit, als das Haupt des Klerus. Die beiden Völker in der Ekklesia haben jedes seine besondere Obrigkeit. Der Metropolit ist nur die Obrigkeit (das Haupt) des Klerus. So kann er nur die Wahl des Klerus bestätigen. Seine Bestätigung ist ohne Wirkung für die Laienschaft. Die Bestätigung der Wahl der Laienschaft steht allein beim König.

---

ist, denkt bei ordo, „Stand“, zweifellos an die nunmehr Führenden unter den Laien, d. h. an den Adel, Wie der Metropolit die Wahl des Klerus, so bestätigt der König die Wahl von Volk und Adel. Das war gemeinverbreitete Anschauung, vgl. Anm. 23. Eigentümlich gregorianisch ist lediglich, daß Humbert nur dem Klerus die electio, der Laienschaft aber eine bloße expetitio zuschreibt, obgleich seine Vorlage, die Dekretale Cölestins, diesen Unterschied nicht macht (dort heißt es einfach: cleri, plebis et ordinis consensus et desiderium requiratur). Der Wahlvorschlag (die Prophetie) kam selbstverständlich aus den Reihen des Klerus (der Geistlichen). Daraus machte die kirchliche Reformpartei ein Wahlrecht nur der Kleriker. Die Teilnahme der Laien ward zu einer „Bitte“ umgedeutet. Vgl. Gottfried von Vendome (um 1111), Mon. Germ. Libelli tom. II, p. 684: Zur Bischofsordination gehört electio und consecratio, was a nullis aliis fieri licet nisi a vicariis Christi. Sunt autem vicarii Christi clerici in electione, episcopi in consecratione. Caeteri omnes petere quidem episcopum possunt, eligere vero vel consecrare non possunt. Diese streng kirchliche Auffassung wird bereits vom Kardinal Humbert als selbstverständlich vorausgesetzt. Man sieht deutlich, wie die spätere Ausschließung der Laien von der Wahl sich vorbereitet. Altkatholisch war das nicht. Auch die Laien wählten als Mitglieder der Ekklesia (vgl. z. B. Anm. 21), und auch die Ernennung durch den König galt als Erwählung durch Inspiration (Hugo von Fleury: instinctu spiritus sancti, oben Anm. 19).

[23] Ivo von Chartres an Hugo von Lyon i. J. 1099 (Mon. Germ. Libelli II, p. 645): Domnus quoque papa Urbanus reges tantum a corporali investitura excludit, non ab electione, in quantum sunt caput populi, vel concessione. Der König soll nicht die Form der Investitur mit Ring und Stab gebrauchen, wohl aber hat er Anteil an der Wahl „als Haupt des Volkes, d. h. der Laienschaft“ (überdies die Verleihung, concessio, weltlicher Güter). Der Tractatus de investitura episcoporum v. J. 1109, Mon. Germ. l. cit. p. 502, verteidigt die königliche Investitur in Hinblick auf die den Kirchen von den König n zugewandten weltlichen Güter: Congruum fuit et consequens, ut rex qui est unus in populo et caput populi, investiat et intronizet episcopum: als Haupt der Laienschaft investiert (ernennt) der König. Vgl. die Defensio Paschalis papae v. J. 1112 (Mon. Germ. l. cit. tom. II p. 663): regem caput populi esse, mediatorem cleri et plebis: als Haupt der Laienschaft ist der König der „Mittler zwischen Klerus und Laien“. Es ist die seit karolingischer Zeit gemeinverbreitete Anschauung von den zwei Völkern mit ihren zwei Obrigkeiten (oben § 24), die in all diesen Zeugnissen wiederkehrt.

Ohne Wahl der Laienschaft aber hat die Christenheit, die tota ecclesia, nicht gewählt. Folglich: ohne königliche Bestätigung (Ernennung) ist eine Erwählung durch die Kirche Christi überall nicht da.

Die Bestätigung seitens des Königs bedeutet das gleiche wie die Handlung des Metropoliten. Sie ist ebenso wie diese Entscheidung über die Rezeption: eine auf Inspiration beruhende[24] Handlung geistlichen Inhalts, für diese Bischofswahl das Wort Gottes feststellend für das Volk Gottes.

Nehmen wir hinzu, daß im Abendlande außer dem Metropoliten auch der römische Bischof für die Bestätigung der Wahl in Frage kommen kann[25]. Nicht weniger als drei Stellen haben nebeneinander Macht über die Rezeption: Metropolit, Papst, König. Wer gibt den Ausschlag, wenn diese drei Machtträger uneins sind?

Auf diese letztlich alles entscheidende Frage hat das altkatholische Recht keine Antwort. An der Spitze der Gesamtkirche ist kein unfehlbares, das Wort Gottes für alle maßgebend feststellendes Oberhaupt. Weder das Verhältnis von Metropolit und Papst, noch auch das Verhältnis der Laienobrigkeit zu der klerikalen Obrigkeit ist geistlichrechtlich durchgreifend geregelt. Es steht vielmehr fest, daß die Laienschaft (der König) hinsichtlich der Wahl (des consensus ecclesiae) ebenso berechtigt ist wie der Klerus (der Metropolit, der Papst)[26].

Die Folge war, daß wie im Urchristentum (oben S. 177), so auch im Altkatholizismus die Entscheidung über die Bischofswahl auf rein tatsächlichem Wege sich vollzog. Es kam darauf an, wessen Stimme sich in der Christenheit durchsetzte.

---

[24] Auch der König bestätigt bzw. ernennt instinctu sancti spiritus, oben Anm. 19.

[25] Auf seiner römischen Synode von 1080 (Jaffé, Bibl. rer. Germ. II, p. 398) bestimmte Gregor VII., daß die Erwählung eines Bischofs apostolicae sedis vel metropolitani sui consensu vor sich gehen solle. Die Bestätigung seitens des Metropoliten sollte also durch päpstliche Bestätigung ersetzt werden können. Sachlich war das insofern keine Neuerung, als der Papst schon vorher kraft seines geistlichen Ansehens im Abendlande je nach Umständen Entscheidungen solcher Art zugeben imstande war, vgl. Hinschius, KR. S. 519, 520, oben S. 73. Daß die Bestätigung durch den Metropoliten aber durchaus die Regel bildete, ist aus dem Synodalschluß Gregors VII. selber zu entnehmen. Anderenfalls würde Gregor VII. sich schwerlich damit begnügt haben, den Konsens des Papstes mit dem des Metropoliten gleichzustellen.

[26] Um die Macht der Laien und zugleich des Königs zu brechen, mußte daher von gregorianischer Seite gelehrt werden, daß den Laien kein Wahlrecht, sondern nur eine Bitte hinsichtlich der Bischofswahl zuständig sei, eine Auffassung, welche mit dem überlieferten Tatbestand in vollkommenstem Widerspruch sich befand. Vgl. oben Anm. 22.

Bei solcher Rechtslage gab in der altkatholischen Zeit regelmäßig der Umstand den Ausschlag, daß die Laienschaft und mit ihr der König die terrena potestas, die Macht über das Außenleben der Christenheit, der Klerus nur die spiritualis potestas, die Macht lediglich über das Innenleben der Christenheit besaß (oben § 25). Die Laienschaft, der König beherrschte das kirchliche Leben im heutigen Sinn des Worts: das „irdische" Gemeinleben der Menschen mit den Menschen, auch soferne es auf religiöse Ziele sich richtete. So beherrschte der König für das irdisch-menschliche Gemeinleben auch die Rezeption der Bischofswahl: umsomehr, da die weltliche Ausstattung des Bischofsamts mit Grundbesitz und Hoheitsrechten zweifellos in das Gebiet der „irdischen" Gewalt des Königs fiel. So war das Bestätigungsrecht des Königs kirchlich (im heutigen Sinn) mächtiger als das Bestätigungsrecht der klerikalen Obrigkeit.

Es kam noch eins hinzu.

Für die Wahlhandlung innerhalb der Ortsekklesia gelten selbstverständlich keine körperschaftlichen Rechtssätze. Es war ja überhaupt keine einheitlich wählende Körperschaft da. Es waren da nur ein Teil des Volkes der Laien, ein Teil des Volkes der Kleriker, beide Gruppen als solche nicht körperschaftlich verfaßt, ja als solche nichts bedeutend, beide nicht ihre eigne Stimme, sondern die Stimme der allgemeinen (katholischen) Laienschaft, des allgemeinen (katholischen) Klerus zu einem Teil zum Ausdruck bringend. Gerade darum bedurfte es ja der Bestätigung durch die beiden Obrigkeiten. Es wählte und sollte wählen die „katholische Christenheit", nicht ein örtliches Wahlkollegium. Handelte es sich doch nicht um einen Beschluß nach Art der Beschlüsse in weltlichen Versammlungen [27], sondern um eine Sache, über welche körperschaftlich nichts beschlossen werden konnte: um die Stimme Gottes hinsichtlich der Bischofswahl.

So ergab sich, daß nach altkatholischem Kirchenrecht feste Rechtssätze über die Abstimmung, über die Geltung der Stimmenmehrheit u. dgl. unmöglich waren.

Grundsätzlich mußte die Wahl von „Klerus und Volk" einstimmig sein. Liturgisch gab es zu allen Zeiten und so noch heute in der römisch-katholischen Kirche nur eine einstimmige Wahl. In der Einstimmigkeit offenbart sich die Inspiration. Das gilt noch heute für die Wahl quasi per inspirationem.

Wenn nun aber doch die Wahl in der örtlichen Versammlung mehr-

---

[27] Römische Synode v. J. 384 c. 15 (Bruns II, p. 281): (ordinatio, d. h. die kirchliche Stellenbesetzung) non est saeculare aliquid, non sunt mundanae promotiones.

stimmig ist? Dann ist die Stimme Gottes zweifelhaft. Eine doppelte Art der Beurteilung war möglich. Es konnten die Umstände so liegen, daß keiner der Gewählten als von Gott gewählt erschien. Dann bedurfte es einer Neuwahl, um zur göttlichen Erwählung zu gelangen[28]. Oder: es ergab sich, daß einer der Gewählten der von Gott Gewählte sei. Dann war dieser als durch Gott gewählt im Namen Gottes zu bestätigen. Die Entscheidung stand bei dem, der das Bestätigungsrecht besaß. Das Bestätigungsrecht war zugleich ein Prüfungsrecht und infolge dessen praktisch ein Ernennungsrecht.

Der Grundsatz des altkatholischen Kirchenrechts lautete vom 4. bis in das 12. Jahrhundert, daß der „verständigere" Teil, nicht aber die Mehrheit als solche maßgebend und dementsprechend die „verständigere" Wahl zu bestätigen sei[29]. Aber welche Wahl war die verständigere? Darüber gab es keine den Bestätigungsberechtigten

---

[28] So schreibt Kaiser Honorius i. J. 420 bezüglich der Wahl eines römischen Bischofs (bei Gratian in c. 8 dist. 79): Si duo forte contra fas temeritate concertancium fuerint ordinati, nullum ex eis futurum sacerdotem permittimus, sed illum solum in sede apostolica permansurum, quem ex numero clericorum nova ordinatione divinum judicium et universitatis consensus elegerit. Erst eine zweite Wahl (ordinatio bezeichnet hier den sachlich entscheidenden Vorgang der electio) wird das divinum judicium herausstellen, wenn bei der ersten Wahl das Auftreten beider Parteien als temeritas erscheint. Der Kaiser entwickelt die Grundsätze, nach denen er sein Bestätigungsrecht ausübt. Er wird niemanden bestätigen, sondern eine Neuwahl verlangen, wenn die Stimme beider Teile lediglich ihrer „Verwegenheit" (Parteisucht) Ausdruck gibt. Ob das der Fall ist, wird er natürlich nach seinem eignen Ermessen entscheiden.

[29] Konzil von Nicäa v. J. 325 c. 4, 6 (Bruns I, p. 15, 16): Wahl des neuen Bischofs durch die Bischöfe der Provinz mit Bestätigungsrecht des Metropoliten: Wenn der „verständigen" (εὐλόγῳ οὔσῃ) und dem Kanon entsprechenden Mehrheit „zwei oder drei aus bloßer Streitsucht widersprechen", so soll die Wahl der Mehrheit gültig sein (von dem Metropoliten bestätigt werden). Ebenso das Konzil von Antiochien v. J. 341 c. 19 (Bruns I, p. 85). Es kommt darauf an, ob die Wahl der Mehrheit „verständig" ist. Wenn der Widerspruch der Minderheit nicht lediglich durch „Streitsucht" bestimmt ist, also ihrerseits als die verständigere erscheint, so kann der Metropolit der Wahl der Minderheit beitreten. Gerade so im 12. Jahrhundert das Wormser Konkordat in dem Zugeständnis an den Kaiser (Mon. Germ. Const. I, p. 160): Electiones — in praesentia tua fieri — ut si qua inter partes discordia emerserit, metropolitani et conprovincialium consilio vel judicio, saniori parti assensum et auxilium praebeas. Da für die kanonische Bischofswahl a clero et populo ein geschlossener Wahlkörper nicht da war, so war eine andere Entscheidung überhaupt nicht möglich. Auch an der Synode (vgl. die angezogenen Konzilsschlüsse), die in der Frühzeit des Altkatholizismus (bis etwa in das 6. Jahrhundert) wie im Morgenlande, so auch im Abendlande den Bischof wählte (vgl. oben S. 270), war damals eine Vollversammlung der

bindenden Rechtssätze. Es konnte von ihm dahin geurteilt werden, daß der mehrere Teil, oder aber daß der mindere Teil, oder aber auch, daß kein Teil als der verständigere erscheine.

Das galt alles wie zugunsten des Metropoliten bzw. des Papstes, so auch zugunsten des Königs. Das königliche Bestätigungsrecht kam daher tatsächlich einem Ernennungsrecht gleich. Gegen den Willen des Königs konnte niemand zum Bischof erwählt werden. Das einfachste war, daß er seinen Willen von vornherein unmißverständlich kundgab, d. h. sein Bestätigungsrecht in der Form des Ernennungsrechts ausübte[30]. So konnte aus dem königlichen Bestätigungsrecht unter mitwirkendem Einfluß der Gedanken des Eigenkirchenrechts die königliche Investitur mit den Symbolen des geistlichen Amts (Ring und Stab) hervorgehen. An der „Verordnung" (Ordination), die zum geistlichen Amt erwählte, hatte der deutsche König in der Zeit des altkatholischen Mittelalters den entscheidenden Anteil.

Das gesamte altkatholische Stellenbesetzungsrecht beruht nicht auf juristischen, sondern ausschließlich auf religiösen Gesichtspunkten. Die Erwählung zu einem Dienst in der Kirche Gottes muß geschehen durch den Geist Gottes (Inspiration), durch das Wort Gottes. Darum ist maßgebend nur die Erwählung durch die gesamte Christenheit, durch die „katholische Kirche", durch „Klerus und Volk". Denn nur die gesamte Christenheit ist die Bürgin des wahren Gottesworts. Liturgisch gilt das noch heute in der römisch-katholischen Kirche[31]. Aber nur liturgisch. Das neukatholische

Christenheit (Klerus und Laienschaft) mitbeteiligt (vgl. oben Bd. 1 § 23 ff.), so daß auch hier, wenngleich nur die Bischöfe persönlich stimmten, doch die Wahl durch eine ungeschlossene Versammlung (Bischöfe, Klerus und Volk) vor sich ging.

[30] Vgl. oben Anm. 19.

[31] Pontificale Romanum p. 6: Alle Ordinationen sind im öffentlichen Gottesdienst zu vollziehen in cathedrali ecclesia, vocatis praesentibusque ad id ecclesiae Canonicis, si autem in alio dioecesis loco, praesente clero loci, dignior, quantum fieri potuerit, ecclesia adeatur. Die Öffentlichkeit der Handlung und die Zuziehung des Klerus sichert für jede Ordination die liturgische Teilnahme einer Versammlung der Christenheit, der Kirche im religiösen Sinn. Grundsatz ist von altersher die Verbindung der Ordination mit der Feier des Meßopfers, Sacramentarium Gregorianum um 800 (Migne PL. tom. 78 p. 218): Majores gradus ante evangelium, minores vero post communionem dantur (heute Pontif. Rom. p. 6: Regel, die Verbindung mit der Messe, doch können Tonsur und die niederen ordines auch extra missarum solemnia gegeben werden, vgl. p. 9, 12). Für die Verleihung der ordines minores (auch des Subdiakonats), die erst seit dem 3. Jahrhundert ausgebildet sind und ohne Handauflegung gegeben werden, genügt die Anwesenheit der gottesdienstlichen Versammlung, um die Erwählung der zu Ordinierenden durch die „katholische Christenheit" (die im Grundsatz auch für diese ordines minores galt, vgl. oben

Kirchenrecht kennt den Satz nicht mehr. Auch in der altkatholischen Kirche ist, wie wir gesehen haben, die tatsächliche Durchführung des Prinzips für die niederen Ämter (innerhalb der Bischofsekklesia) früh stark abgeschwächt worden. Aber für die Bischofswahl, in deren Formen das Ursprüngliche wegen des starken Gemeininteresses sich behauptete, ist bis in das 12. Jahrhundert der religiöse Gedanke des Altkatholizismus — die Erwählung allein durch das in der Christenheit sich offenbarende Wort Gottes — in voller Kraft geblieben. In der religiösen Idee wurzelte die Macht der Laienschaft, die in der Macht des Königs gipfelte. In der religiösen Idee wurzelte zugleich der vollkommene Mangel an fester Rechtsordnung, so daß dem König freie Bahn für seine „irdische Gewalt" gegeben war. Gerade die religiöse Idee bewirkte, daß die religiösen Interessen durch den Einfluß der Königsgewalt bei der Besetzung der Bischofsstühle oft genug hinter weltlichen Beweggründen zurücktraten. Das praktische Ergebnis der Wahl allein „durch Gott" war die Wahl allein durch den König. Sollten die religiösen Interessen zur tatsächlichen Geltung gebracht werden, so mußte die religiöse Idee des altkatholischen Kirchenrechts verschwinden. Gerade hier, bei der Besetzung der Bischofsstühle, war daher der Punkt gegeben, an welchem die Reformbewegung einsetzte, um das altkatholische Kirchenrecht aus den Angeln zu heben.

Anm. 6) liturgisch darzustellen. Für die drei oberen Grade (Diakonat, Presbyterat, Episkopat) wird die Erwählung durch die katholische Christenheit liturgisch noch heute feierlich vollzogen. Die alte griechische und ebenso die gallikanische Liturgie schrieb ausdrückliche Befragung der anwesenden Versammlung vor, ob sie der Wahl (zum Diakonen, Presbyter, Bischof) zustimme: Die ganze Menge mußte antworten: ἄξιός ἐστιν, dignus est, vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien p. 376 ff. Heute gelten in der römisch-katholischen Kirche die Vorschriften des Pontificale Romanum: Ordination zum Diakonen (p. 26 ff.): der Archidiakon zum Bischof: Reverendissime pater, postulat sancta mater ecclesia catholica, ut hos praesentes subdiaconos ad onus diaconii ordinetis. Bischof: Scis illos dignos esse? (die Befragung des Volkes erscheint in der Form der Befragung des Archidiakonen). Archidiakon: Quantum humana fragilitas nosse sinit, et scio et testificor ipsos dignos esse ad hujus onus officii. Bischof: Deo gratias. Ansprache des Bischofs an Klerus und Volk: Auxiliante Domino — Jesu Christo eligimus hos praesentes subdiaconos in ordinem diaconii. Si quis habet aliquid contra illos — cum fiducia exeat et dicat, verumtamen memor sit conditionis suae —. Commune votum, communis oratio prosequatur, ut hi totius ecclesiae prece — leviticae benedictionis ordine clarescant. — Ordination zum Presbyter (p. 33 ff.): Archidiakon: Rev. pater, postulat sancta mater ecclesia catholica, ut hos praesentes diaconos ad onus presbyterii ordinetis. Bischof: Scis illos dignos esse? Archidiakon: —

Die Wahl, die uns bis jetzt beschäftigt hat, bildet den ersten Teil der Ordinationshandlung. An diesen ersten Teil des Ordinationstatbestandes knüpft sich die altkatholische Entwicklung der Macht über die Stellenbesetzung, weil in der Erwählung die tatsächliche Entscheidung über die Stellenbesetzung liegt. Auf diesem Gebiet entbrannte der Kampf zwischen Klerus und Laienschaft, denn an der Wortverwaltung ist auch die Laienschaft beteiligt.

Ein anderes Bild ergibt sich für den zweiten Teil des Ordinationstatbestandes: die Weihe (die Ordination im engeren Sinn). Sie geschieht durch einen feierlichen Ritus und ist ein Sakrament. Hier bedarf es keiner Mitwirkung der gesamten Christenheit. Hier wirkt die göttlich vorgeschriebene Form der heiligen Handlung, sobald die Handlung von ihrem rechten Träger vollzogen wird.

Die Wahl als solche gibt noch nichts. In der Weihe aber wird der Auftrag Gottes und damit der Geist Gottes demjenigen gegeben, der durch die Wahl als zum Empfang geschickt von Gott

testificor ipsos dignos esse (wie bei der Diakonatsweihe). Ansprache des Bischofs an Klerus und Volk: Neque enim fuit frustra a patribus institutum, ut de electione illorum, qui ad regimen altaris adhibendi sunt, consulatur etiam populus — necesse est, ut facilius ei quis obedientiam exhibeat ordinato, cui assensum praebuerit ordinando —. Si quis igitur habet aliquid contra illos — dicat (wie bei der Diakonatsweihe). — Ordination zum Bischof (p. 48): Der amtsälteste assistierende Bischof: Rev. pater, postulat sancta mater ecclesia catholica, ut hunc praesentem presbyterum ad onus episcopatus sublevetis. Konsekrator: Habetis mandatum apostolicum? Antwort: Habemus. Konsekrator: Legatur. Für den Fall der Bischofsweihe führt die Stimme der ganzen katholischen Christenheit, dem heutigen Kirchenrecht entsprechend, der Papst. Darum ist für diesen Fall die Frage dignus est? sowie die Aufforderung zur Geltendmachung etwaiger Einwände beseitigt. Im übrigen ist alles gut altkatholisch und in vollkommenem Widerspruch mit dem heute geltenden neukatholischen Kirchenrecht. Auch die römische Formel: Postulat sancta mater ecclesia catholica ist alt. Sie findet sich schon im 9. Jahrhundert, vgl. das Sacramentarium Gregorianum (Migne l. cit. p. 221). In dem älteren Sacram. Leonianum (Migne PL. tom. 55 p. 113 ff.) und Gelasianum (Migne PL. tom. 74 p. 1069 ff., 1145 ff.) findet sie sich nicht, weil hier Formeln nur für die Gebete, nicht auch für die der Leitung dienenden Worte gegeben werden (das Gebet: Auxiliante Domino eligimus hat das Gelasianum I, 20 p. 1069 für Diakonen- und Priesterweihe, ebenso wie das Gregorianum l. cit. p. 221). Der sachliche Sinn der römischen Formel ist (gegen Duchesne p. 376 not. 13) kein anderer als der des gallikanischen und des griechischen Ritus. In der römischen Wendung (postulat ecclesia catholica) wird vielmehr wenn möglich noch deutlicher der Gedanke der alten Zeit ausgesprochen, daß in der anwesenden gottesdienstlichen Versammlung die Erwählung durch die gesamte katholische Christenheit sich vollzieht.

bezeichnet worden ist. Die Weihe ist Ausübung der geistlichen Gewalt über die geistlichen Güter (potestas spiritualis), der Gewalt des Klerus. Sie ist Ausübung der höchsten geistlichen Gewalt, der Gewalt des Bischofs[32]. Nur wer die Schlüssel Petri, den Geist der Herrschaft im Hause Gottes hat, kann den Geist des Dienstes im Hause Gottes (das geistliche Amt) geben. Die Weihe gehört zu den der Gewalt des Bischofs vorbehaltenen Handlungen[33]. Der Bischof hat die Leitung der Ekklesia: er ist der Prophet Gottes in der Wahl und folgeweise der geisterfüllte Diener Gottes in der Weihe. Während aber an der Wahl grundsätzlich die ganze Christenheit (clerus et populus) neben dem Bischof beteiligt ist, handelt in der Weihe (im Sakrament) der Bischof allein[34].

---

[32] Die Weihe ist Ausübung der Schlüsselgewalt, vgl. Hugo von Amiens (oben S. 256 Anm. 10): Christus imperat, clavis ejus ecclesiae commissus solvit et ligat, ministros sacramentorum ordinat, deponit, conciliat.

[33] Die Leitung der eucharistischen Feier, die Vollziehung der Taufe und sonstige heilige Handlungen „gestattete" der Bischof häufig einem anderen (vgl. oben S. 227 Anm. 2), gewöhnlich einem Presbyter. So galt späterhin auch der Presbyter als zu solchen sakramentalen Handlungen, befähigt. Andere Handlungen, insbesondere die Handauflegung (Ordination, Konfirmation, Absolution vom Bann), durch welche der Geist gegeben ward (tradere spiritum sanctum, vgl. Concil. Paris a. 829 lib. I c. 27, Mon. Germ. Conc. II, p. 629. Pseudo-Damasus, Hinschius p. 513. Pseudo-Leo, eod. p. 628), pflegte der Bischof sich selber vorzubehalten: sie galten als Ausdruck der dem Bischof als Nachfolger der Apostel zuständigen höchsten apostolischen Schlüsselgewalt. Da der Bischof Handlungen der letzteren Art regelmäßig nicht anderen „gestattete", so kam der Satz auf, daß nur der Bischof zu solchen Handlungen fähig sei. Das galt also auch für die Ordination. Daß aber erst eine allmähliche Entwicklung zu diesem letzteren Ergebnis geführt hat, wird außer Zweifel gestellt durch das Konzil von Ancyra v. J. 314 c. 13, wo bestimmt wird, daß nicht bloß die Landbischöfe (Chorbischöfe), sondern auch die Presbyter der Stadt (πρεσβύτεροι πόλεως) mit „Gestattung" des Bischofs die Presbyter- und Diakonenweihe vollziehen können (ein Kanon, der natürlich den katholischen Gelehrten üble Arbeit macht, vgl. Hefele, Bd. 1 S. 231 ff.). Man erinnere sich auch daran, daß im 2. und noch im 3. Jahrhundert zweifellos auch die Ordination zum Bischof durch Presbyter vollzogen werden konnte (oben Bd. 1 S. 282, 287). Erst im Lauf des 4. Jahrhunderts hat sich die ausschließliche Fähigkeit des Bischofs zur Erteilung der Ordination durchgesetzt. Die Gewalt aber über die Ordination, wie über alles, „was an die Ekklesia gehört", war nach Ausbildung der Episkopatverfassung sofort in der Hand des Bischofs.

[34] Zur Bestellung eines neuen Bischofs gehören seit dem 3. Jahrhundert mehrere Bischöfe (oben S. 272). Mindestens drei Bischöfe (vgl. oben Bd. 1 S. 273 Anm. 46) sind nötig für die Prophetie und folglich ebenso für die Weihe. In der Idee sind Wahl (Prophetie, der die Zustimmung der Ekklesia sich anschließt) und Weihe Teile einer einzigen religiösen Handlung: der Amtsbestellung durch Gott. Daher der Grundsatz: Wer die Prophetie (die Prophetenstimme des Klerus in der Wahl) hat, der hat auch die Weihe: wie innerhalb der

Zum Ritus der Weihe gehören zwei Stücke: die Ankündigung des zu verleihenden Amts und sodann die Übertragung des Amts. Die Ankündigung verbindet sich bei den drei höheren Weihen mit einer liturgischen Wahlhandlung (vgl. Anm. 31). Die Übertragung erfolgt in der Form der Einsegnung, mit welcher bei den höheren drei Stufen (Weihe zum Diakonen, Presbyter, Bischof) die Handauflegung sich verbindet. Die anderen ordines, auch der Subdiakonat [35], werden ohne Handauflegung mit bloßer benedictio gegeben. Es besteht jedoch kein sachlicher Unterschied zwischen der einfachen benedictio und der benedictio mit Handauflegung. Die Handauflegung gibt den Geist, die benedictio erbittet ihn [36]. Aber auch die bloße benedictio gibt den Geist (nach heutiger

---

Ortsekklesia (Weihe eines Presbyters usw.), so auch bei Wahl und Weihe eines neuen Bischofs. Mindestens drei Bischöfe müssen weihen, weil mindestens drei Bischöfe in der Wahl die Prophetenstimme (einstimmig) führen müssen (nach altkatholischem Recht). Noch heute bedarf es dreier Bischöfe für die Bischofsweihe (Pontificale Romanum p. 47 ff.), obgleich der altkatholische (im Abendlande bis etwa 700 geltende) Satz von der Notwendigkeit der Erwählung durch (mindestens) drei Bischöfe längst verschwunden ist. Auch hier ist die Liturgie bei dem geblieben, was etwa im 4. Jahrhundert zu gelten hat. Uralte Form der Wahl hat sich bis heute erhalten in der Form der Weihe.

[35] Der also liturgisch trotz der durch Innozenz III. getroffenen Änderung immer noch, dem altkatholischen Recht entsprechend, als ordo minor behandelt wird. Der Subdiakonat stammt, gleich den übrigen ordines minores, bekanntlich erst aus dem 3. Jahrhundert. Ein Bedürfnis nach Subdiakonen bestand erst, als infolge des Wachstums der Christenheit die Zahl der sieben Diakonen in den größeren Ekklesien (insbesondere in Rom) nicht mehr ausreichte. Vor dem 3. Jahrhundert gab es nur Diakonen, Presbyter, Bischöfe, die sämtlich durch Handauflegung bestellt wurden, so daß die Handauflegung in der ältesten Zeit die einzige Form der Weihe war. Die Ordination mit Handauflegung ist dann in abgeschwächter Form für die ordines minores nachgebildet worden.

[36] Pontif. Rom. p. 13: Weihe zum Ostiarius: Deprecemur, ut hos famulos suos benedicere dignetur, quos in officium ostiariorum eligere dignatus est, ut sit eis fidelissima cura in domo Dei etc.; dann Gebet: Benedicere dignare hos famulos tuos in officium ostiariorum etc.; p. 14: Weihe zum Lektor: Oremus — ut super hos famulos suos, quos in ordinem lectorum dignatur assumere, benedictionem suam clementer effundat, quatenus distincte legant quae in ecclesia Dei legenda sunt etc.; dann Gebet: Benedicere dignare hos famulos tuos in officium lectorum etc. Entsprechend p. 15 ff. die Weihe zum Exorzisten, Akoluthen, Subdiakonus. Die volle Form der Einsegnung mit Handauflegung setzt erst bei der Diakonatsweihe ein, p. 28: Oratio prosequatur, ut hi totius ecclesiae prece, qui ad diaconatus ministerium praeparantur, leviticae benedictionis ordine clarescant —. Oremus, — ut super hos famulos suos, quos ad officium diaconatus dignatur assumere, benedictionis suae gratiam clementer effundat — sua benedictione sanctificet et confirmet. — Handauflegung: Accipe spiritum sanctum — quo in opus ministerii tui fideliter exequendi

Kirchenlehre einen character, wenngleich nicht einen character indelebilis), weil das sakramentale Gebet die Erhörung in sich schließt. Immer wird durch die Ordination der Geist gegeben, der Geist, der zu diesem bestimmten Dienst notwendig ist. Der Geist wird gegeben, weil das Amt gegeben wird. Aus diesem Grunde setzt die Weihe mit der Ankündigung des Amts und der genauen Angabe aller Dienstleistungen ein, die von dem zu Ordinierenden zu leisten sind[37]. Zu diesen Diensten soll er von Gott befähigt werden und wird er von Gott befähigt: Denn zu diesen Diensten wird er von Gott bestellt. Weil er das Amt empfängt, deshalb empfängt er notwendig auch den Geist. Und umgekehrt: weil er den Geist empfängt, deshalb empfängt er notwendig auch das Amt[38]. Wie konnte Gott den Geist

---

septiformis gratiae munere roborentur; p. 35 ff.: Priesterweihe: super hos famulos tuos benedictionem sancti spiritus et gratiae sacerdotalis infunde virtutem — — da in hos famulos tuos presbyterii dignitatem, innova in visceribus eorum spiritum sanctitatis, ut acceptum a te — munus obtineant —, Handauflegung: accipe spiritum sanctum, quorum remiseris peccata remittuntur eis et quorum retinueris retenta sunt — — sitis benedicti in ordine sacerdotali — Bischofsweihe p. 54 ff.: hunc praesentem electum benedicere et sanctificare digneris —, Handauflegung der drei Bischöfe: accipe spiritum sanctum, — — benedictionis tuae in eum effunde virtutem — — da ei, Domine, minis erium reconciliationis — da ei claves regni coelorum — tribuas ei, Domine, cathedram episcopalem ad regendam ecclesiam tuam et plebem sibi commissam — — pro hoc famulo tuo, quem ad episcopatus ordinem promovere dignatus es, quaesumus Domine, ut — propitius in eo tua dona custodias, ut quod divino munere consecutus est, divinis effectibus exsequatur. — Daß alle diese Formeln altkatholisch sind, ist schon oft bemerkt worden.

[37] Aus der Ordinationsliturgie des Pontificale Romanum kann man noch heute genau den Pflichtenkreis der alten (längst nicht mehr bestehenden, aber immer noch liturgisch vorhandenen) Kirchenämter entnehmen.

[38] Darum verbindet sich seit alter Zeit (vgl. z. B. Statuta eccl. antiqua c. 5 ff., Bruns I, p. 141, 142) mit der Ordination die Überreichung der Symbole des Amts: Der Ostiarius empfängt den Kirchenschlüssel und muß die Kirchentür schließen und öffnen, der Lektor empfängt ein Buch usw. (Pontif. Rom. p. 13 ff.). — Noch heute sprechen die Ordinationsgebete für Bischof und Priester ausdrücklich aus, daß Gott jetzt in der Weihehandlung mit dem Geist zugleich das Amt gibt (presbyterii dignitas, cathedra episcopalis, oben Anm. 36). Das ist alles altkatholisch, vgl. die hippolytische KO. c. 31, 32 (Achelis S. 45, 46, 61). — Den altkatholischen Gedanken bringt zu genauem Ausdruck Bernold von Konstanz in seiner Schrift De emtione ecclesiarum (um 1090) c. 3 (Mon. Germ. Libelli II, p. 107): apud antiquos non ita, ut modo, presbyteri aecclesias jam dudum ordinati acquirere consueverunt, sed in ipsa ordinatione acceperunt; denn das Konzil von Chalcedon hat die Ungültigkeit der Ordination bestimmt, wenn der Ordinierte nicht ad certum locum ordiniert wurde (vgl. unten § 29); cum ipsa ordinatione minister incardinabatur aec-

geben ohne den Dienst, zu welchem der Geist gehört! Das ist ebenso unmöglich wie das andere, daß Gott den Dienst gäbe ohne den Geist. Die Handauflegung (Einsegnung) bedeutet die mit der Geistbegabung notwendig verbundene Entsendung zu dem Dienst[39], die Erteilung des Amtsauftrags durch Erteilung des Amtsgeistes, die unmittelbar durch Gott vollzogene Einsetzung in das Amt.

Die Ordination ist die altkatholische Form der Stellenbesetzung. Nach altkatholischem Kirchenrecht geschieht die Stellenbesetzung in der Kirche Gottes durch Gott selbst, d. h. durch Sakrament.

§ 29.

Der Titel.

Im 4. Jahrhundert ward die Kirche Reichskirche, und das Stadtgebiet der Reichsverfassung trat als Diözese unter die Gewalt des Stadtbischofs, eine Mehrzahl von Kirchen und kirchlichen Ämtern in sich schließend. Seitdem ging aus der Tatsache, daß die Ordination Anstellung bedeutete, das Erfordernis des Titels hervor. Jede Ordination muß Bestellung zu einem bestimmten Amt an einer bestimmten kirchlichen Anstalt (einem titulus) sein: sei es an einer Stadtkirche oder an einer Landkirche, einer Märtyrergedenkkirche, einer Klosterkirche. Die absolute Ordination, d. h. die Ordination ohne Titel, ist ungültig. Das hat bis gegen den Ausgang des 12. Jahrhunderts, also während der ganzen altkatholischen Zeit gegolten.

Die Tatsache selbst ist längst allgemein bekannt. Aber wo ist das geschichtliche Verständnis? Heute (neukatholisch) sind Anstellung (missio) und Ordination zwei ganz verschiedene Dinge. Das Heutige gilt der überlieferten Lehre als das Selbstverständliche und wird darum

---

clesiae nec alius ei aecclesiam, alius consecrationem, sed idem ipse contulit utrumque et eodem tempore, nec plenaria deputabatur ordinatio, quam non precederet certa loci designatio. Wenn Bernold hinzufügt: jetzt sei das anders, da die commendatio aecclesiae ab ipsa consecratione in tantum cepit separari, ut post multum tempus aecclesias acquirerent jam dudum consecrati, so meint er damit die Wirkung der inzwischen durch weltliches Recht aufgekommenen Laieninvestitur, welche die wirkliche Erlangung der ecclesia (des Seelsorgeamts, der cura animarum, wie es im folgenden heißt) hinausschob und so von der Weihe trennte. Das kanonische Recht ist durch die ganze altkatholische Zeit bei dem Satz von Chalcedon geblieben, daß die Ordination einen Titel (ein bestimmtes Amt) gebe und geben müsse, daß also von geistlichen Rechts wegen cum ipsa ordinatione minister incardinabatur ecclesiae, vgl. unten § 29.

[39] Man vgl. aus der Urzeit Apostelg. 13, 3, 4: ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν (durch die Handauflegung wurden sie „abgefertigt“), αὐτοὶ μὲν οὖν ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος —. Vgl. oben Anm. 2.

in die altkatholische Zeit zurück übertragen: von den protestantischen Forschern ebenso wie von den katholischen, denn: wie es heute ist, so war es immer [1]! Ausnahmslos wird daher das Erfordernis des Titels für die alte Kirche dahin verstanden, daß „gleichzeitig" mit der Ordination auch eine „feste Anstellung" (als eine von der Ordination verschiedene zweite Handlung) vorgeschrieben worden sei [2]. Warum denn eigentlich? Man meint: um dem „Umherschweifen" der Kleriker vorzubeugen und zugleich ihre „Sustentation" sicher zu stellen [3]. Aber das sind Erwägungen, die bekanntlich erst dem 11. und 12. Jahrhundert angehören und dann zur Beseitigung des alten Rechts vom Titel — zur Verwandlung des Titelerfordernisses in das Erfordernis des gesicherten Unterhalts — geführt haben. Hinschius gibt als Grund an, daß man sich einen Kleriker „nicht ohne Verbindung mit einer bestimmten Kirche denken konnte" [4]. Es ist klar: das Erfordernis der festen kirchlichen Anstellung erscheint vom neukatholischen Standpunkt als Rätsel; das altkatholische Kirchenrecht aber ist unbekannt.

Die altkatholische Ordination ist kraft ihres Wesens Anstellung, und zwar im Dienst der Kirche Gottes, der Ekklesia. Sobald daher innerhalb der Ortsekklesia verschiedene Kirchen für die Gliederung des geistlichen Dienstes verfassungsmäßig in Frage kamen, mußte die Ordination Bestellung für eine bestimmte, dem Organismus der Ekklesia angehörige Kirche, für einen certus titulus sein, und zwar für einen entsprechenden titulus, d. h. für eine verfassungsmäßig bestehende Kirche, an welcher der Dienst, zu welchem ordiniert (bestellt) wird, kirchenverfassungsmäßig zu leisten ist. Kirchliche Anstellung ohne Bestellung zu einem bestimmten kirchlich gefordertem Dienst ist ein Widerspruch in sich selbst. Darum ist nach altkatholischem Kirchenrecht die Ordination ohne genügenden Titel nichtig.

Das wird im Jahr 451 von dem Konzil von Chalcedon (dem bekannten vierten allgemeinen Konzil) im 6. Kanon unmißverständlich

---

[1] Die Darstellung bei Hinschius, KR. Bd. 1 S. 63, 64 bietet nicht mehr als z. B. die von Phillips KR., Bd. 1 S. 605 ff.

[2] Vgl. z. B. Hinschius a. a. O. Sägmüller, KR. (3. Aufl. 1914) Bd. 1 § 48.

[3] So z. B. Phillips a. a. O.

[4] Hinschius a. a. O. S. 63: „Das Verbot (der absoluten Ordination) ruht auf einer Anschauung, welche den Kleriker der Natur der Sache gemäß und in Übereinstimmung mit den faktischen Verhältnissen der ersten Jahrhunderte sich nicht ohne Verbindung mit einem bestimmten Amt denken konnte; damit war zugleich für den Unterhalt der Kleriker gesorgt." Die zu erklärende Tatsache wird von Hinschius nur mit anderen Worten wiederholt ausgedrückt. Die „Natur der Sache" und die „faktischen Verhältnisse" sind ja gerade das, wonach gefragt wird.

ausgesprochen. Dort heißt es: Kein Kleriker darf „losgelöst" (ohne feste Bindung, „absolut") ordiniert werden, sondern nur so, daß er „als einer bestimmten Kirche einer Stadt oder eines Dorfes oder eines Martyriums oder eines Klosters zugehörig ausgerufen wird"; falls jemand „losgelöst" ordiniert ist, empfängt er eine „kraftlose Handauflegung und kann nirgends (in dem ordo)tätig sein, dem Ordinierenden zum Trotz" [5]. Die Ordination ohne Bindung an einen bestimmten Titel soll nach der Absicht des Ordinierenden überall zu geistlicher Tätigkeit befähigen; aber, sagt das Konzil, sie ist vielmehr „kraftlos", und der so Ordinierte „kann nirgends geistlich tätig sein". „Kraftlosigkeit" der Handauflegung ist gleichbedeutend mit „Invalidität" [6], und was nirgends zu geistlicher Tätigkeit „befähigt" (er „kann" nirgends geistlich tätig sein), das ist, als wäre es nicht vorhanden. Die Nichtigkeit der absoluten Ordination wird so deutlich wie möglich ausgesprochen.

Die Meinung des Konzilsschlusses ist: eine bloße Fähigkeit zu geistlichem Handeln (ohne Bindung an ein bestimmtes Amt), die dann je nach Umständen irgendwie auszuüben wäre, kann durch Ordination nicht verliehen werden.

Das steht im vollem Gegensatz zu dem heutigen neukatholischen Kirchenrecht. Heute ist die absolute Ordination gültig (valida), kraftvoll: sie verleiht die geistlichen Gaben, und zwar nur als Fähigkeiten (facultas spiritualis) ohne Amt. Heute ist jede Ordination eine absolute, „losgelöste" (im Sinne der alten Kirche); denn das Erfordernis des Titels bedeutet neukatholisch nicht mehr das Erfordernis der Anstellung. Die Ordination als solche gibt überhaupt nach neukatholischem Recht niemals ein Amt, sondern immer nur die geistlichen Gaben, Fähigkeiten, die dann auf Grund einer Anstellung (missio) irgendwo zu verwerten sind. Es gilt also heute genau das Gegenteil von dem, was das Konzil von Chalcedon bestimmt hat.

Das ganze neukatholische Kirchenrecht ruht auf der Gültigkeit der absoluten Ordination. Überdies ist die Ordination ein Sakrament [7].

---

[5] Concil. Chalcedon a. 451 c. 6 (Bruns I, p. 27): Μηδένα δὲ ἀπολελυμένως χειροτονεῖσθαι μήτε πρεσβύτερον μήτε διάκονον μήτε ὅλως τινὰ τῶν ἐν τῷ ἐκκλησιαστικῷ τάγματι, εἰ μὴ ἰδικῶς ἐν ἐκκλησίᾳ πόλεως ἢ κώμης ἢ μαρτυρίῳ ἢ μοναστηρίῳ ὁ χειροτονούμενος ἐπικηρύττοιτο. τοὺς δὲ ἀπολύτως χειροτονουμένους ὥρισεν ἡ ἁγία σύνοδος ἄκυρον ἔχειν τὴν τοιαύτην χειροθεσίαν καὶ μηδαμοῦ δύνασθαι ἐνεργεῖν ἐφ' ὕβρει τοῦ χειροτονήσαντος.

[6] Ordinatio invalida heißt bekanntlich die nichtige Ordination; der Ausdruck invalida ist wörtlich gleichbedeutend mit dem griechischen ἄκυρος, „kraftlos".

[7] Die Ordination mit Handauflegung (vgl. oben S. 282 Anm. 36), also die Ordination in ihren obersten drei Stufen -zum Diakonen, Priester, Bischof bedeutet

Sollte es möglich sein, daß über ihre Gültigkeit, also über göttlich vorgeschriebene Erfordernisse des Sakraments die alte Kirche anders gelehrt hätte als die heutige?! Unter keiner Bedingung kann das zugegeben werden.

Die katholischen Gelehrten sind folgeweise außerstande, anzuerkennen, daß ein allgemeines Konzil des 5. Jahrhunderts die Nichtigkeit der absoluten Ordination bestimmt habe. Der Wortlaut des Konzilschlusses von Chalcedon wird darum katholischerseits solange gepreßt, bis er das Gegenteil von dem aussagt, was wörtlich in ihm enthalten ist. Keineswegs ist, so wird uns versichert, aus dem Kanon die Nichtigkeit der absoluten Ordination zu entnehmen! Im Gegenteil, auch die absolute Ordination ist nach dem Konzil von Chalcedon gültig (kraftvoll), nur daß der absolut Ordinierte nirgends seinen ordo (seine Gaben) ausüben darf [8]!

Die altkatholische Kirche hat keine solchen Bedenken gehabt. Sie nahm an dem Text des Konzils von Chalcedon nicht den geringsten Anstoß. Die großen lateinischen Kanonensammlungen, welche seit dem Ausgang des 5. bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts im Abendlande die Entwicklung des kanonischen Rechts bestimmten, haben sämtlich den Kanon von Chalcedon ohne jede Spur eines Einwandes aufgenommen. Sie gaben der Vorschrift von der Nichtigkeit der absoluten Ordination durch die von ihnen gebrachte lateinische Übersetzung teilweise noch stärkeren Ausdruck als der griechische Urtext [9].

---

bekanntlich ein Sakrament im vollen Sinn; aber auch die übrigen Ordinationen sind sakramentsähnlicher Natur (ritus sacramentales).

[8] Diese Auskunft haben schon die Correctores Romani, welche zu c. 1 dist. 70 auf den griechischen Text des Konzilsschlusses verweisen und bemerken: dort stünde (nicht Nichtigkeit der Ordination, sondern) nur: numquam posse operari. Genau das Gleiche liest man noch heute bei Hefele, Konziliengeschichte, Bd. 2 S. 511 u. A.: Die absoluten Ordinationen seien durch das Konzil „nicht eigentlich für invalidae erklärt“ (obgleich das Konzil wörtlich sagt, daß sie invalidae seien! vgl. Anm. 6), sondern „nur für wirkungslos durch beständige Suspension“. Diese Umdeutungsversuche sind um so vergeblicher, weil der Sinn, den der c. 6 von Chalcedon für die altkatholische Kirche gehabt hat, durch die lateinischen Übersetzungen außer Zweifel gestellt ist, vgl. das Folgende.

[9] In der Dionysiana lautet der Kanon 6 von Chalcedon folgendermaßen: Nullum absolute ordinari debere presbyterum aut diaconum nec quemlibet in ecclesiastico gradu, nisi specialiter ecclesiae civitatis aut possessionis aut martyrii aut monasterii nomen, cui ordinandus est, pronuntietur. Qui vero absolute ordinantur, decrevit sancta synodus irritam haberi hujuscemodi manus impositionem et nusquam posse ministrare ad ordinantis injuriam. Hier wird das griechische „kraftlos“ (ἄκυρος) durch irritam haberi wiedergegeben, d. h. durch einen Ausdruck, der in den altkanonischen Quellen ständig die Nichtigkeit bezeichnet (vgl. unten § 30). Damit ist klar, daß ebenso wie

Wie die älteren Sammlungen, so trägt auch Gratian in seinem Dekret den Kanon vor, und zwar in schärfster Fassung, wiederum ohne irgendwelchen Einwand, ja ohne irgendwelche Bemerkung, daß überhaupt eine andere Lehre möglich sei. Im Gegenteil, er fügt dem Schluß von Chalcedon als Bestätigung den Kanon eines im Jahre 1095 unter Papst Urban II. in Piacenza abgehaltenen Konzils hinzu, in welchem gleichfalls die Nichtigkeit der absoluten Ordination ausgesprochen wurde[10]. Damit ist das altkatholische Verständnis des Textes von Chalcedon und folgeweise auch der Sinn des Konzilsschlusses selber (da die Väter von Chalcedon natürlich altkatholisch gedacht

---

in dem griechischen Urtext der Ausschluß von der Fähigkeit zum Kirchendienst (nusquam posse ministrare) nicht „Suspension", sondern die Ungültigkeit der Ordination bedeutet. In dieser dionysianischen Übersetzung ist der Kanon von der Mehrzahl der Sammlungen (z. B. der Anselmo dedicata, Burchard, Ivos Dekret) aufgenommen worden, vgl. Friedberg in seiner Ausgabe des Corpus jur. can. vol. 1 p. 256 in der Anm. 2 zu c. 1 dist. 70. — Eine andere, weniger wörtliche, dafür aber den Sinn des Konzilschlusses um so deutlicher hervorkehrende Übersetzung gibt die Hispana. Sie lautet: Neminem absolute ordinari presbiterum jubemus vel diaconum nec quemlibet in ecclesiastica ordinatione constitutum, nisi manifeste in ecclesia civitatis sive possessionis aut in martirio aut in monasterio, hic qui ordinatur, mereatur ordinationis publicae vocabulum. Eorum autem, qui absolute ordinantur, decrevit sancta sinodus vacuam habere manus impositionem et nullum tale factum valere ad injuriam ipsius qui eum ordinavit. Hier ist die Nichtigkeit der absoluten Ordination mit den schärfsten Worten ausgesprochen: Die Handauflegung ist vacua, eine derartige Ordination kann „keine Kraft haben". In der Panormia Ivonis III, 27 (Migne PL. tom. 161 p. 1136) steht der erste Satz in der Form der Hispana, der zweite aber in der Form der (wörtlicher übersetzenden) Dionysiana. Gratian aber bringt beide Sätze in der Form der Hispana, hat also die schärfste Formulierung für die Nichtigkeit der absoluten Ordination aufgenommen. Daß diese Wendungen der Hispana dem griechischen Text nicht wörtlich entsprechen, ändert nichts an der Tatsache, erstens, daß in altkatholischer Zeit die Nichtigkeit der absoluten Ordination dem Übersetzer so selbstverständlich war, daß er vor einer Abweichung vom Wortlaut der Vorlage nicht zurückschreckte, um diesen Gedanken unmißverständlich auszusprechen, — und daß sodann zweitens Gratian den so gestalteten Kanon als zutreffend einfach übernahm. — Obgleich die Sammlungen bald die eine, bald die andere Übersetzung (regelmäßig die des Dionys) aufnahmen, ist nirgends eine Spur, daß damit ein sachlicher Unterschied zum Ausdruck gebracht werden sollte. Die beiden Übersetzungen galten vielmehr als sachlich gleichbedeutend, was sie auch in der Tat sind; darum findet sich denn auch bei Gratian nicht die geringste Andeutung einer Streitfrage. Die gesamte altkatholische Überlieferung bis in das 12. Jahrhundert wußte es nicht anders, als daß die absolute Ordination (Anstellung ohne Anstellung) nichtig sei.

[10] Vgl. c. 2 dist. 70. Über diesen Konzilsschluß wird sogleich näher gehandelt werden.

haben) außer Zweifel gestellt. Die Nichtigkeit der absoluten Ordination war bis in das 12. Jahrhundert (Gratian) gemeine katholische Lehre. Eine andere Lehre gab es nicht.

Um des Amtes willen, zu dem Gott beruft, gibt er den Geist. Wie sollte Gott den Geist, die Fähigkeiten geben, ohne einen Auftrag (Titel)? Solcher Widersinn ist der altkatholischen Kirche undenkbar. Daher die Nichtigkeit der absoluten Ordination.

Absolute Ordinationen waren schon vor dem Konzil von Chalcedon nicht allzu selten vorgekommen[11]. Dadurch ward der Konzilsschluß veranlaßt. Aber trotz der konziliaren Entscheidung und ihrer Verbreitung auch im Abendland blieb der verbotene Gebrauch (der ja dann auch endlich im neukatholischen Kirchenrecht siegte) tatsächlich aufrecht. Daher die stets erneuten Äußerungen des kirchlichen Widerspruchs während er ganzen altkatholischen Zeit.

Isidor von Sevilla beschwert sich (um 610) über die Menge der „Kleriker" im Abendlande, die „ohne Haupt" sind (acephali). Sie sind keinem Bischof untergeordnet, haben nur „das Zeichen der Religion" (signum religionis, die Tonsur), aber nicht den „Dienst der Religion" (officium religionis), dienen nicht der Kirche in einem kirchlichen (bischöflich geleiteten) Amt, sondern in zügelloser Freiheit ihren Begierden. Sie sind „weder Laien noch Kleriker", den „Zentauren" gleich, die weder Pferde noch Menschen sind. Ihnen stehen die einem bestimmten Bischof untergebenen, (kraft ihres Titels) zu bestimmtem Kirchendienst verpflichteten als die allein wahren Kleriker der Kirche (clerici ecclesiastici) gegenüber. Nur die Kleriker mit certus titulus sind Kleriker im Sinn des Kirchenrechts; die anderen haben die Tonsur, aber keine kanonisch gültige Weihe[12].

---

[11] Bekannt ist der Fall des Paulin von Nola (um 400), der sich in Barcinonensi ecclesia zum Presbyter ordinieren ließ, ea conditione, ut ipsi ecclesiae non ordinarer, in sacerdotium tantum domini, non etiam in locum ecclesiae dedicatus (epist. 6). Die Stelle ist oft zitiert worden. So auch bei Hinschius, KR., Bd. 1 S. 63 Anm. 9, dem ich sie entnehme.

[12] Isidor, De ecclesiasticis officiis, Lib. II cap. 3 (Migne PL. tom. 83 p. 779): Duo sunt autem genera clericorum: unum ecclesiasticorum sub regimine episcopali degentium, alterum acephalorum, id est sine capite, quem sequantur ignorantes. Hos neque inter laicos saecularium officiorum studia, neque inter clericos religio retentat divina, sed solutos atque oberrantes sola turpis vita complectitur et vaga, — quasi animalia bruta libertate ac desiderio suo feruntur, habentes signum religionis, non religionis officium, hippocentauris similes, neque equi neque homines, — quorum quidem sordida atque infami numerositate satis superque nostra pars occidua pollet. Mit dem signum religionis ist die Tonsur gemeint, vgl. den Brief des Papstes Zacharias an Pippin (Mon. Germ. Epist. III,

Beispiele aus dem Leben, durch welche die Sätze Isidors sich verdeutlichen, bieten uns die fränkischen Quellen in ihren Schilderungen des Eigenkirchenwesens. Die von den Königen und Großen erbauten Eigenkirchen waren keine kirchlichen tituli, so lange sie nicht der bischöflichen Leitung unterworfen und damit der kirchlichen Ordnung einverleibt waren. Priester, die für solche Eigenkirchen („Kapellen") ordiniert wurden, hatten kein kirchliches Amt (titulus): sie dienten nicht der Kirche (Christus, Gott), sondern der Welt (einem Laien)[13]. In der Tat waren die „Hofgeistlichen" der großgrundbesitzenden Herren häufig mehr einem geistlichen Hausknecht ähnlich als einem Priester Gottes. Sie hatten bei Tische aufzuwarten, den Wein zu mischen, die Hunde zu leiten und der gnädigen Frau, wenn sie ausritt, den Zelter zu führen[14]. Mit der Unterwerfung unter den Bischof fehlte ihnen zugleich der bischöfliche Schutz gegen unwürdige Behandlung. Auf solche Haus- und Hofgeistliche ward der Kanon 6 von Chalcedon angewandt: sie sind „absolut" ordiniert, sind ohne kirchlich gültigen Titel, ohne Bischof, „ohne Haupt" (acephali), sind „weltliche Geistliche", „Zentauren", ein Widerspruch in sich selbst, in Wahrheit darum keine Geistlichen und keine Priester[15].

---

p. 364): mando, ut nullus saecularis clericum in suum obsequium habeat, sed illi cujus signaculum in capite habet, mente deserviat et corde in his quae a suo praecipitur episcopo. Der Kleriker hat mit der Tonsur das Zeichen Christi auf seinem Haupt und soll darum nicht einem Laien, sondern Christo (der Kirche, dem Bischof) dienen. Gerade so meint Isidor: Der untitulierte Kleriker hat das Zeichen; und doch nicht den Dienst Christi darum ist er weder Laie, noch auch wirklich Kleriker.

[13] Vgl. die in Anm. 12 angezogene Äußerung des Papstes Zacharias v. J. 748.

[14] Vgl. die vortreffliche Darstellung von Stutz, Gesch. d. kirchl. Benefizialwesens, Bd. 1 (1895) S. 231 ff., 277, 278, insbesondere die Belege auf S. 232, 238.

[15] Vgl. die karolingischen Glossen zur Hadriana bei Maassen a. a. O. (oben S. 267 Anm. 8) S. 273: zu Concil. Chalcedon. c. 6 verb. absolute ordinari: Et hoc ideo, ne hujusmodi absolutio (die absolute Ordination) vagos et seculares („weltliche" Geistliche) curiososque reddat et acephalos id est sine capite jugoque. Et hic cappellani (Geistliche an Kirchen, die keine verfassungsmäßig bestehenden Kirchen, keine tituli, sondern bloße „Kapellen" sind) prohibentur: Die Ordination solcher „Kapläne" ist eine „absolute" Ordination und fällt darum unter die Vorschrift des c. 6 Chalced. von der Nichtigkeit solcher Ordination. Vgl. ferner ebendas. S. 259: anatematizantur laicis servientes capellani hippocentauri. S. 268: damnantur capellae cum capellanis qui sine metu episcopi dioeceseos in contemptu ecclesiasticae dispensationis et regulae canonicae seculari potentatu abusi disciplinis spiritualibus in domibus regum, id est demoniorum (!), mollibus libidinibus vestiuntur. Decimae capellae saecularis (solche Kirche ist eine „weltliche Kirche", keine Kirche im Rechtssinn) anathematizantur, quas laici

Es ist das gleiche Ergebnis, das noch um die Mitte des 12. Jahrhunderts (um 1140) durch Hugo von St. Victor vertreten wird. Er sagt: Die ohne bestimmten Titel Ordinierten sind ohne „Haupt" (acephali), ohne ein der Kirche eingegliedertes Amt und darum keine Kleriker[16]. Er steht auf demselben Standpunkt wie Isidor, wie die fränkische Kirche des 9. Jahrhunderts und wie sein Zeitgenosse Gratian.

Jetzt lese man die Schlüsse der von Papst Urban II. i. J. 1095 abgehaltenen Synode von Piacenza: „Gemäß dem überlieferten kanonischen Recht erklären wir die Ordination ohne Titel für ungültig"[17] Der Papst gebraucht den Ausdruck „irrita", der nicht anders als mit „ungültig" übersetzt werden kann und in den Quellen jener Zeit ständig die Nichtigkeit bezeichnet[18]. Der Satz von der Nichtigkeit der

---

suis clericis saecularibus anathematizandis ad officia terreni usus dare consueverunt. Die clerici saeculares bilden den Gegensatz zu den clerici ecclesiastici; nur die letzteren sind wirkliche Kleriker. Vgl. das Konzil von Pavia v. J. 850 c. 18 (Mansi Concil. tom. XIV p. 936): Nulla ratione clerici aut sacerdotes habendi sunt, qui sub nullius episcopi disciplina et providentia gubernantur. Tales enim acephalos, id est sine capite, prisca ecclesiae consuetudo nuncupavit; die saeculares viri sollen darum ihre Hauspriester (und damit ihre Eigenkirchen) dem Bischof unterstellen.

[16] De sacramentis lib. II pars III c. 2 (Migne PL. tom. 176 p. 421): Nemo ad clerum assumendus est nisi sub titulo certo. Qui enim caput non habent, acephali sunt, non clerici. Mit Rücksicht auf das Erfordernis des Titels ist die Ordination von Mönchen nach Hugo (l. cit. c. 4) grundsätzlich ausgeschlossen, denn sie haben kein Kirchenamt (keine praelatio in populo Dei); aber ad celebrandam intrinsecus communionem sacramenti Dei ist ihnen per indulgentiam, obgleich das in alten Zeiten nicht so gewesen ist, die Ordination gewährt worden. Der ordo macht als solcher zum praelatus (l. cit. c. 5: ordines consideramus in personis praelatorum), er macht durch ein Kirchenamt zum Oberen im Volke Gottes. Die Mönche empfangen kein Kirchenamt. So ist die Ordination eines Mönches als kirchliche Amtsübertragung ohne kirchliches Amt (Ordination ohne Titel) ein Widerspruch in sich selbst und darum nur per indulgentiam möglich. Man sieht, daß der Begriff der Ordination als Anstellung (zu einem Kirchenamt) für die Gedankengänge Hugos allein maßgebend ist.

[17] Synode von Piacenza c. 15 (Mansi tom. XX p. 806, bei Gratian c. 2 dist. 70): Sanctorum canonum statutis consona sanctientes decernimus, ut sine titulo facta ordinatio irrita habeatur.

[18] Gerade in den Quellen des ausgehenden 11. Jahrhunderts, also zu der Zeit des Konzils von Piacenza, wird der Ausdruck häufig, und zwar immer in dem angegebenen Sinn, gebraucht. Vgl. z. B. die Schrift des Kardinals Deusdedit (v. J. 1097) Contra invasores et symoniacos c. 4 (Mon. Germ. Libelli II, p. 322): Haec itaque — symoniacorum sacerdotium et sacrificium eorundem et scismaticorum irrita esse demonstrant; c. 10 (p. 328): sacerdos symoniacus — non est sacerdos, consequitur igitur, ut sacrificium illius nullum sit. — Römische Synode von 1078 (Jaffé, Bibl. rer. Germ. II, p. 332): investituram illam (die Laieninvestitur) apostolica auctoritate irritam esse: daß Gregor VII. mit diesen

absoluten Ordination, von einem streng kirchlich gesinnten Papst Ende des 11. Jahrhunderts feierlich verkündet, ist allerdings wie ein Faustschlag in das Angesicht des heute geltenden neukatholischen Kirchenrechts, auch der heute geltenden neukatholischen Kirchenlehre.

Worten die Verleihung des geistlichen Amts durch Laieninvestitur als null und nichtig bezeichnen wollte, leidet nicht den geringsten Zweifel. Von derselben Synode aber (l. cit. p. 333) wird derselbe Ausdruck auch für die simonistischen oder sonst gegen das kanonische Recht vollzogenen Weihen gebraucht: irritas esse dijudicamus; die römische Fastensynode desselben Jahres (l. cit. p. 308) hat wiederum den gleichen Ausdruck für die Ordination, die ein Exkommunizierter vollzogen hat: Ordinationes illorum, qui ab excommunicatis sunt ordinati, sanctorum patrum sequentes vestigia, irritas fieri censemus. Noch einmal in demselben Jahre kehrt der Ausdruck wieder in den Schlüssen der Synode, die ein Legat Gregors VII. in Gerona abhielt, c. 11 (Mansi tom. XX, p. 520): si quae ecclesiae per pecuniam essent consecratae vel a simoniaco, a legitimo canonice consecrentur episcopo; si qui etiam clerici pecuniam prebendo vel a simoniaco sunt ordinati, eodem modo a catholica ordinentur episcopo, non enim his fit reiteratio sed ipsa consecratio, quoniam nihil praecesserat quod ratum haberi queat. Die simonistische Ordination wird auch hier als ein non ratum, d. h. als irrita, bezeichnet und durch die Hinzufügung, daß solche Ordination zu wiederholen sei, weil überhaupt noch keinerlei consecratio vorliege, außer Zweifel gestellt, daß die irrita ordinatio in den sämtlichen soeben angezogenen gregorianischen Synodalschlüssen die nichtige, als überhaupt nicht vorhanden zu beurteilende Ordination bedeutet. Genau das gleiche ist dann auch aus dem Zusammenhang der Synodalschlüsse von Piacenza selber zu entnehmen. Dort wird c. 2—4 von simonistischen Weihen gehandelt: irritum esse et nullas umquam vires obtinere censemus; falls die Simonie des Ordinators dem Ordinierten bekannt ist, consecrationem omnino irritam esse decernimus (dementsprechend Bruno von Segni, Libellus de symoniacis, um 1100, c. 10, Mon. Germ. Libelli II, p. 555: ist die Simonie bekannt, quicquid agunt, vanum et inutile est; bei Unbekanntheit der Simonie aber sind die sacramenta rata, eod. c. 14, p. 560, 561). Es folgen sodann in c. 8—10 unserer Synode von Piacenza Vorschriften über Ordinationen, welche von exkommunizierten Bischöfen vollzogen sind. Der Grundsatz lautet: irritas esse dijudicamus. Eine Ausnahme wird gemacht, wenn der exkommunizierte Ordinator seinerseits früher gültig (catholice) ordiniert gewesen war. In solchem Fall ist Dispensation der von dem Exkommunizierten Ordinierten möglich (servatis propriis ordinibus misericorditer suscipi jubemus), im anderen Fall (der Ordinator war selber ungültig, also von einem Exkommunizierten usw. ordiniert gewesen) gibt es keinen Dispens; doch es bleibt dabei, daß solche Ordinationen als die eines exkommunizierten Bischofs irritae sind. Auf diesen Kanonen beruht die Lehre Gratians und der gesamten Schule von Bologna, daß die Ordination seitens eines Bischofs, der selber ungültig zum Bischof ordiniert war, nichtig sei (unten § 30). Gratian und seine Nachfolger verstehen also, genau ebenso wie der Zeitgenosse Urbans II., Bruno von Segni (vanum et inutile), den Papst und seine Synode dahin, daß mit dem Ausdruck irrita ordinatio die Nichtigkeit der Ordination bestimmt ist (wenn Bruno von Segni die forma sacramenti als vorhanden annimmt, so ist damit nichts

Die katholischen Theologen und Kanonisten erklären daher mit großer Sicherheit: indem der Papst die Ungültigkeit der Ordination ohne Titel bestimmte, hat er vielmehr ihre Gültigkeit ausgesagt[19]! Der Papst hat ja (zum Glück!) nicht den später üblichen (der alten Zeit unbekannten)[20] Ausdruck invalida gebraucht. Er sagt irrita. Das braucht ja (so wird versichert) nicht notwendig Invalidität, Nichtigkeit zu bedeuten: es kann auch bloße „Unwirksamkeit", bloß „prak-

---

anderes gesagt, vgl. unten § 30). Daß das Verständnis der damaligen (und nicht der heutigen!) Theologen und Kanonisten auch das Verständnis des Papstes selber gewesen ist, kann nur von dem bestritten werden, der den klaren Inhalt des Papstgesetzes nicht gelten lassen will. So liest man mit Staunen bei Saltet, Les réordinations (Paris 1907) p. 249—251, daß Urban II. in c. 8, 9 mit den Worten: irritas esse judicamus die Gültigkeit der Ordinationen (la validité) bestimmt habe; Gratian und seine Nachfolger hätten, indem sie die Vorschrift Urbans II. von Nichtigkeit verstanden, „nicht bemerkt" (ils ne remarquaient pas), daß der Papst vielmehr durch den „Tenor" seiner Kanonen (irritas esse!) die Ordinationen „akzeptiere"! Saltet (p. 250 not. 1) hat für diese, dem Wortlaut der Synodalschlüsse geradezu ins Gesicht schlagende Auslegung sogar einen Beweis, nämlich die uns hier beschäftigende Tatsache, daß auch die Ordination ohne Titel von dem Papst und seiner Synode für irrita erklärt wird: Es sei selbstverständlich, daß bei Mangel des Titels die Ordination doch gültig sei (il va sans dire, que le défaut de titre ne pouvait pas invalider l'ordination)! So müsse auch in den übrigen Kanonen der Ausdruck irrita von der gültigen Ordination verstanden werden, nur daß der Ordinierte den ordo nicht ausüben dürfe. Das soll der Papst dadurch ausdrücken, daß er die Ordination einfach, ohne ein Wort des Zusatzes, als „ungültig" (irrita) bezeichnet! Auch wenn der Papst in c. 2 sagt: irritum esse et nullas umquam vires obtinere („ungültig und kraftlos", also wörtlich das gleiche, wie wenn das Wort invalida gewählt wäre), so soll das nur eine andere Wendung für die Validität der Ordination darstellen! Die Worte, die der Papst gebraucht, das Zeugnis und Verständnis seiner Zeitgenossen, alles ist ganz gleichgültig, da „selbstverständlich" das altkanonische Recht kein anderes gewesen sein kann als das neukanonische. Ist das noch wissenschaftliche Forschung?

[19] Vgl. z. B. Phillips, KR., Bd. 1, 3. Aufl. S. 364, Michael in der Zeitschr. f. kath. Theologie, 1891, S. 90 ff. und jetzt insbesondere die bereits in Anm. 18 angezogene Schrift von Louis Saltet über die Reordinationen, die mit großer Gelehrsamkeit alles zusammenbringt, was den katholischen Standpunkt zu verteidigen dienen kann. — Klug und weise ist Hefele, Konziliengeschichte, Bd. 5 S. 218: „C. 15 sagt, daß alle sine titulo erteilten Weihen irritae seien." Er zieht es vor, den Ausdruck irritae nicht zu übersetzen und im übrigen zu schweigen. — Das Richtige vertritt Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII. (1894) S. 441, 442.

[20] Das griechische ἄκυρος des Konzilsschlusses von Chalcedon, welches wörtlich dem lateinischen invalida entspricht, wird in der Übersetzung des Dionys mit irrita wiedergegeben. Entsprechend heißt es auch bei Bernold, De emtione ecclesiarum, um 1090 (Mon. Germ. Libelli II, p. 107): Die Väter von Chalcedon haben die absolute Ordination für irrita erklärt.

tische" Nichtigkeit ausdrücken. Diese Behauptung von der Doppelsinnigkeit des Ausdrucks irrita in den Quellen, ist einfach aus der Luft gegriffen [21]. Aber das macht nichts aus. Es bleibt dabei, wenn der

---

[21] Vgl. Phillips a. a. O.: „Der Ausdruck irritus wird in jener Zeit nicht ausschließlich in dem Sinne gebraucht, daß er die völlige Nichtigkeit bezeichnete, sondern er bedeutet ebensowohl auch die Wirkungslosigkeit in betreff der Ausübung." Saltet a. a. O. p. 208 not. 1 behauptet sogar, daß als ordinationes irritae an erster Stelle bloß „praktisch" nichtige Ordinationen bezeichnet würden; nur ausnahmsweise sei wirkliche Nichtigkeit gemeint, so daß also die letztere Bedeutung nur dann anzunehmen wäre, wenn sie durch anderweitige Gründe erwiesen werden könne. Aber nicht einmal der Versuch einer Beweisantretung für diese Behauptungen wird gemacht. In Wahrheit liegt die Sache so, daß irritus wörtlich die Ungültigkeit und damit die Nichtigkeit (das Nichtgelten eines Tatbestandes) ausdrückt, daß überdies für eine Reihe von Stellen dieser Wortsinn zweifellos feststeht (vgl. oben Anm. 18, 20), daß endlich für die angebliche zweite, schwächere Bedeutung des Wortes überhaupt kein Beweis vorliegt — außer der Tatsache, daß die Wortbedeutung des Ausdrucks (Nichtigkeit) einen, auf keinen Fall einzuräumenden Widerspruch zwischen neukatholischem und altkatholischem Kirchenrecht ergeben würde. Das Wort irritus ist in den alten Quellen durchaus eindeutig. Nirgends ein Hinweis darauf, daß auch bloße „Unwirksamkeit" oder bloß „praktische" Nichtigkeit gemeint sei. Der erste, bei dem wir einer Mehrheit von Deutungen für das Wort begegnen, ist Rufin. In seiner Summa Decreti (um 1159) dist. 70 (ed. Singer S. 161, 162) behandelt er die absolute Ordination. Gratian, sagt er, erklärt sie für irrita ordinatio. Das bedeutet für Rufin dasselbe wie vacua ordinatio (diesen Ausdruck gebraucht er als gleichwertig), also die nichtige Ordination, ganz dementsprechend, was oben ausgeführt wurde. Aber, sagt Rufin, das ist doch unmöglich! In der Provinz von Rom werden in großer Zahl Kleriker insbesondere zu den niederen ordines ohne Titel befördert. Der Papst selber, der doch Macht hat, alle canones zu ändern und außer Kraft zu setzen, hat diesen Gebrauch gebilligt. Kann man das für unrecht erklären? Sed sciendum, quod, velut quidam sentiunt, ordinatio habetur irrita tribus modis: quoad sacramenti veritatem, quantum ad officii executionem, quantum ad beneficii perceptionem; die absolute Ordination falle unter die dritte Art der irrita ordinatio, sicque qui taliter distinguunt, contrarietatem canonum et predicte consuetudinis placare volunt; sie wollen den Widerspruch zwischen canones und tatsächlicher Übung aufheben und sagen, daß in diesen canones nur persuadeatur, nullum absolute ordinari, quia vacua erit ordinatio quoad beneficii perceptionem, non prohibeatur sic ordinari, eo quod ordinatio sit vacua quantum ad officii executionem. Die Weisheit der quidam bestand also in der Auskunft: Die absolute Ordination ist nichtig (irrita, vacua) nur in bezug auf die Verleihung eines beneficium, denn er bekommt ja kein beneficium und folgeweise auch kein officium! Also: die absolute Ordination als solche ist durch die canones nicht verboten! Ein köstliches Beispiel für die Kunst schon der damaligen Kanonistik, den canones das Gegenteil von dem abzunötigen, was sie in Wirklichkeit bestimmten. Man erinnere sich daran, daß zu der Zeit Rufins der Sieg der absoluten Ordination (unter Alexander III. 1179) schon nahe bevorstand. Die

Papst sagt: die Ordination ist „ungültig“ (irrita), so meint er, daß sie gültig sei, nur dürfte der erlangte ordo nicht ausgeübt werden! Das nennt man wissenschaftliche Auslegung. In Wahrheit spricht der Text nur von „Ungültigkeit“. Er sagt kein Wort von Gültigkeit. Aber der Text muß vergewaltigt werden! Es ist „unmöglich“, daß eine Ordination ohne Titel „der Validität entbehrt“ [22]. Es ist unmöglich, daß es früher anders war als heute, daß in einem wichtigen Lehrstück die neukatholische und die altkatholische Kirche sich widersprechen! Das ist der einzige Grund für die Entschlossenheit, mit welcher auf katholischer Seite der Inhalt des Kanons von Piacenza ganz ebenso wie der Inhalt des Kanons von Chalcedon in sein Gegenteil verkehrt wird [23].

„Wissenschaft“ ebnete dafür den Boden. Rufin schließt sich den quidam an, nur daß er lediglich zwei Arten der irrita ordinatio annimmt (ganz wie die heutigen katholischen Gelehrten), da die Nichtigkeit quantum ad beneficii perceptionem stets auch die Nichtigkeit quantum ad officii executionem (er bekommt ja auch kein Amt) in sich schließt. Die Unterscheidung der zwei Arten der irrita ordinatio ist den altkatholischen Quellen (den canones) unbekannt; sie ist ein Erzeugnis lediglich der um die Mitte des 12. Jahrhunderts einsetzenden kanonistischen Scholastik. Sie gehört zu den zahlreichen „Distinktionen“ der Schule, die gestatteten, den Inhalt der canones nach Willkür auszulegen und so den Gegensatz zwischen dem neukatholischen und dem altkatholischen Kirchenrecht zu verschleiern, — ganz geradeso, wie das noch heute gemacht wird.

[22] Phillips a. a. O.: „Unmöglich kann aber eine solche Ordination (ohne Titel) der Validität entbehren.“

[23] So begnügt sich denn auch Saltet p. 250 not. 1 mit dem Hinweis auf die Selbstverständlichkeit der Validität einer Ordination ohne Titel. Über Mirbt, (oben Anm. 19), der den Inhalt der Schlüsse von Piacenza auf Grund des unzweideutigen Wortlauts sachgemäß feststellt, glaubt er (p. 383) die Schale seines Spottes ausgießen zu dürfen. Urban II. hätte die absolute Ordination für nichtig erklärt! „Pareille énormité est présentée en toute assurance.“ An dieser letzteren Stelle glaubt Saltet aber doch, außer der „énormité“ noch einen weiteren Beweis beibringen zu sollen. Dazu dient ihm ein Schreiben Urbans II. v. J. 1089 (Jaffé Nr. 5409), wo es in c. 6 heißt: De his qui sine titulis ordinati sunt, licet ejusmodi ordinatio sacrorum canonum sanctioni contraria judicetur, utrum tamen aliqui in acceptis sint ordinibus permittendi, discretioni tuae pro praesenti ecclesiae necessitate committimus, si tamen alias sine pravitate eos ordinatos fuisse constiterit. Der angeredete Bischof soll Macht haben, nach seinem Ermessen absolut ordinierte Kleriker in ihrem ordo zu belassen (und etwa im Kirchendienst zu verwenden). Mirbt wird durch Saltet eingeladen, freundlichst von diesem Schreiben Kenntnis zu nehmen: Der Papst, sagt Saltet, betrachtete zweifellos die absolute Ordination nicht als nichtig. Vom Standpunkt des neukatholischen Kirchenrechts ist das zutreffend geurteilt: eine nichtige Ordination kann nicht durch Dispens gültig werden. Aber das neukatholische Kirchenrecht war damals noch gar nicht da. Das ist es, was Saltet nicht sieht und nicht sehen kann. Nach altkatholischem Recht konnte „dispensatorisch“ die nichtige sakramentale

Selbst protestantischerseits, wo der Inhalt des Konzils von 1095 richtig erkannt wird, ist man so stark unter dem Einfluß des heute geltenden katholischen Kirchenrechts, daß die Bestimmung der Nichtigkeit bei Mangel eines Titels für „auffällig“ und „sehr hart“ erklärt wird [24]. So unbekannt ist das altkatholische Kirchenrecht! Gratian steht, wie schon bemerkt wurde, ganz anders. Er stellt die Vorschrift von Piacenza einfach als gleichen Inhalts neben seinen, unmißverständlich die Nichtigkeit aussprechenden Text von Chalcedon (vgl. oben). Es gibt für Gratian wie für die Väter all der vergangenen Jahrhunderte (das Konzil von Piacenza beruft sich ausdrücklich auf das überlieferte altkanonische Recht) nur den altkatholischen Grundsatz: Ordination ohne Titel, Ordination ohne Kirchenamt („ohne Haupt“) macht nicht zum Kleriker, ist eine nichtige Ordination. Ohne geistliches Amt kein Geistlicher!

In Anwendung auf die Bischofsweihe ergab sich aus dem entwickelten Grundsatz: ohne Bischofsamt kein Bischof! Gerade das war es, was im 9. Jahrhundert von der kirchlichen Reformpartei gegen die Chorbischöfe eingewandt wurde. Im Pseudoisidor wird ausgeführt, daß die Ordination zum Chorbischof nichtig ist. In der Regel ward diese Art der Bischofsweihe nur von einem Bischof (nicht von dreien), also ohne genügende Form vollzogen. Aber auch wenn sie formrichtig durch mehrere Bischöfe vorgenommen wurde, sei sie doch stets eine Ordination entweder ohne jeden oder doch ohne gültigen (entsprechenden) Titel. Der Chorbischof werde, so heißt es, entweder auf eine Burg oder auf eine kleine Stadt oder sonst auf einen der bischöflichen Würde nicht genügenden Ort geweiht (es fehlt der entsprechende Titel), oder wenn er für eine ausreichend bedeutende Stadt ordiniert werde, so sei es eine Stadt, für die bereits ein anderer zum ordentlichen Bischof bestellt sei (es fehlt der gültige Titel); in einigen Fällen solle es sogar vorgekommen sein, daß Chorbischöfe „absolut“ ordiniert wurden (es fehlte jeder Titel) [25]. Für alle drei Fälle gilt das gleiche. Auch wenn die Form

---

Handlung gültig gemacht werden (unten § 30). Das wendet Urban II. auch im Fall der Ordination ohne Titel an. Daher seine Berufung auf die praesens ecclesiae necessitas. Ausnahmsweise, weil die Not der Kirche es fordert, wird dem Bischof die päpstliche Ermächtigung erteilt, eine nichtige Ordination (ohne Titel) dennoch als gültig zu behandeln.

[24] So Mirbt a. a. O., der also keineswegs, wie Saltet (vgl. die vorige Anm.) ihm verwirft, mit oberflächlicher Sicherheit („belle assurance“) vorgeht. Das heutige kanonische Recht ist Mirbt wohl bekannt, aber er läßt die Quellenzeugnisse zu ihrem Recht kommen, obgleich das Altkatholische ihm schwer verständlich vorkommt.

[25] Pseudo-Damasus (Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae p. 512): tria

der bischöflichen Ordination (Dreizahl der weihenden Bischöfe) voll erfüllt wurde, ist doch die Ordination wegen Mangels am Titel nichtig. Der Chorbischof ist stets ein Nichtbischof, denn er ist ein Bischof ohne bischöfliches Amt. Weil ihm das Amt fehlt, deshalb fehlen ihm auch die Gaben: die von ihm vorgenommenen bischöflichen Handlungen sind, als wären sie gar nicht da [26]. Der Standpunkt Pseudoisidors war der Standpunkt der fränkischen Kirchengesetzgebung. Er entsprach dem (seit Durchführung der Diözesanverfassung geltenden) altkanonischen Recht. Nur vereinzelt machten sich andere Stimmen geltend [27]. Der tatsächliche Erfolg war das Verschwinden des Chorepiskopats.

---

obstant quibus eorum (chorepiscoporum) cassatur actio vel institutio (sowohl ihre „Einsetzung" wie ihre „Handlung" wird durch drei Gründe „nichtig gemacht"). Unum, quod ab uno episcopo ordinari solent, in quo eorum ordinatio a canonibus discordat, qui per manus episcoporum eos institui jubent. Aliud, si a pluribus episcopis sunt ordinati et aut in villa aut castello seu in modica civitate aut omnino non in eo loco prefixi, quo juste episcopi fieri debent aut dudum non fuerunt, ubi non vilescat auctoritas et nomen episcopi, aut si in civitate cum altero, cum ut predictum est in una civitate duo non debeant consistere episcopi. Tertium si absolute fuerint instituti, sicut de quibusdam audivimus, quae omnia episcopali omnino carent auctoritate. Man beachte, daß ordinari abwechselnd mit instituere, praefigere gebraucht wird, und daß die Nichtigkeit der Ordination durch die Nichterlangung des bischöflichen Amtes (der episcopalis auctoritas) begründet wird.

[26] Pseudo-Damasus l. cit.: manifeste patet, quod episcopi non sunt; aus Gnaden (pro misericordia) kann ihnen priesterliche Tätigkeit gestattet werden, (p. 513) quod vero eis non liceat sacerdotes consecrare nec diaconos nec subdiaconos nec virgines nec altare erigere — — nam benedictionem quam praedicti corepiscopi ante suam prohibitionem (bevor gegen sie eingeschritten wurde) per manus inpositionem dabant, magis nobis videtur vulnus inferre quam salutem, — (p. 514) cum pontifices non erant, ea que solis pontificibus debentur dare non poterant et propterea magis vulnerabant capita que per manus inpositionem tangebant, cum ea que eis conlata non erant per aliquam benedictionem darent. Et ideo quicquid ex supradictis pontificalibus praesumebant, irritum erat et nihil tangenti proficiebat, sed magis juxta prophetam maledictionem pro benedictione — conferebant. Quapropter — vulneratum caput illi qui videbantur aliquid accepisse habebant, et ubi vulnus infixum est, necesse est medicinam adhibere, qua infixa sanetur macula, id est reiterari necesse est, quod legitime actum aut collatum minime adprobatur, si perfectum esse debebit. Für die vom Chorbischof zu einem höheren ordo Ordinierten bedarf es also, falls sie zum Kirchendienst zugelassen werden sollen, der Reordination. Ihre Ordination durch den Chorbischof ist null und nichtig (irrita), da sie von einem Nichtbischof vorgenommen ist.

[27] Concil. Paris a. 829 lib. I c. 27 (Mon. Germ. Conc. II p. 629): Das tradere spiritum sanctum gehört nur zum officium der Bischöfe, nicht der Chorbischöfe; das Konzil von Antiochien v. J. 341 c. 10 wird zitiert, welches den Chorbischöfen nur die Vornahme der niederen Weihen gestattet. Ebenso

Die Frage, um die es sich in dem Streit handelte, war: haben die Chorbischöfe ein bischöfliches Amt? Über den obersten Grundsatz waren sie alle einig: ohne bischöfliches Amt keine gültige bischöfliche Weihe.

Noch heute ist in der katholischen Kirche das alte Recht lebendig, sofern auch die bloßen Weihbischöfe (Titularbischöfe) wenigstens der Form nach einen bischöflichen Titel haben müssen. Sie können nicht ohne jeden Titel (absolut), noch auf eine (unbischöfliche) „Landkirche", noch auf eine bereits besetzte Bischofskirche, sondern nur auf eine unbesetzte, wenngleich lediglich dem Namen nach bestehende Bischofskirche ordiniert werden. Nur zugleich mit einem (wenngleich bloß titulären) Bischofsamt kann gültig die Bischofsweihe empfangen

---

das Konzil von Meaux v. J. 845 c. 44, 47 (Mansi tom. 14 p. 829): Den Chorbischöfen ist nicht zuständig sanctum paracletum spiritum per impositionem manus tribuere. Konzil von Metz v. J. 888 c. 8 (Mansi tom. 18 p. 80): Vacuum est atque inane quidquid in summi sacerdotii chorepiscopi egerunt ministerio. Die Chorbischöfe haben kein bischöfliches Amt. Die niederen Weihen wurden ohne Handauflegung und ohne die Worte: accipe spiritum sanctum, gegeben (vgl. oben § 28 Anm. 31). Daher wurden die niederen Weihen den Chorbischöfen gestattet. — Hrabanus Maurus verteidigt (um 845) in seiner Schrift de chorepiscopis (Migne PL. tom. 110 p. 1195) die bischöfliche Stellung der Chorbischöfe und die Gültigkeit ihrer (mit Gestattung der Bischöfe) vorgenommenen Handauflegung, vanum est enim quemquam consecrationem episcopalem habere, si ministerium episcopi ei non licet agere, vgl. Saltet réordinations p. 111, 112. Hraban folgert also aus der empfangenen bischöflichen Weihe als notwendig damit gegeben das bischöfliche Amt. Aber seine Denkschrift ist ohne Erfolg geblieben. Papst Nicolaus I. ist (i. J. 864) gleichfalls für die Chorbischöfe eingetreten, sofern er die Wiederholung der von Chorbischöfen vorgenommenen bischöflichen Handlungen (reordinationes vel iteratas consecrationes) mißbilligt und es sogar für „zweifellos" erklärt, daß auch die Chorbischöfe das bischöfliche Amt haben (quos quis dubitet episcoporum habere officia?). Aber mit Berufung auf die canones verordnet auch er, daß in Zukunft die Chorbischöfe sich der besonderen bischöflichen Handlungen enthalten sollen, decernimus nihil in hoc praeter regulas ulterius fieri, vgl. Saltet p. 123. So ist, wie das bereits angezogene Konzil von Metz v. J. 888 beweist, die theoretische Stellungnahme des Papstes für die Frankenkirche ohne Einfluß geblieben. Das ist denn auch das Ergebnis der eingehenden vortrefflichen Darstellung von Saltet p. 109—124. — Die Unterscheidung von Chorbischöfen und Stadtbischöfen ist natürlich nichts Ursprüngliches. Sie hat die Ausbildung der Diözesanverfassung zur Voraussetzung, die erst im Lauf des 4. Jahrhunderts im Anschluß an die Reichsverfassung sich durchsetzte. Im Abendlande gedenkt Isidor, De eccl. officiis lib. II, c. 6 (Migne PL. tom. 83 p. 786) der Chorbischöfe, schöpft aber seine Kenntnis dieser Einrichtung ausschließlich aus den alten Kanonen, nicht aus dem Leben. Erst um die Mitte des 8. Jahrhunderts hat man aus praktischen Bedürfnissen heraus im fränkischen Reich den alten Chorepiskopat nachgebildet. Vgl. Hinschius, KR., Bd. 2 S. 161 ff

werden. In dem Recht von der Bischofsordination hat sich auch hier eine letzte Erinnerung an das Ursprüngliche bis in die Gegenwart hinein erhalten, die Erinnerung an den katholischen Satz: ohne entsprechendes kirchliches Amt keine kirchlich gültige Weihe.

Nur weil Gott das geistliche Amt gibt, gibt er die geistlichen Gaben. Das ist die altkatholische Idee, die bisher entwickelt wurde.

Der altkatholische Satz schließt aber auch ein zweites in sich: weil Gott das Amt an dieser Kirche (an diesem Titel) gibt, ist mit der Ordination notwendig die lebenslängliche Bindung des Ordinierten an diese Kirche (diesen Titel) gegeben. Der Ordinationstitel wird im Eingang der heiligen Handlung vor allem Volk ausgerufen: das ist ein Bestandteil des die göttliche Wirkung vermittelnden Ritus der Ordination [28]. Die Verkündung des Titels bedeutet in altkatholischer Zeit nicht, wie heute, lediglich die Mitteilung, daß für den Unterhalt des Ordinierten gesorgt ist [29], sondern die Offenbarung eines religiösen Vorgangs: der Tatsache, daß der Heilige dieser Kirche und durch ihn Gott den Ordinierenden zu diesem Dienst an der Kirche wählt und bestellt („verordnet") [30]. Wer darf,

---

[28] Das bezeugt bereits das Konzil von Chalcedon um die Mitte des 5. Jahrhunderts (oben Anm. 5). Bernold, De emtione ecclesiarum (oben S. 293 Anm. 20) bemerkt, daß die öffentliche Verkündigung des Titels im Eingang der Ordination stand und sich noch zu seiner Zeit (um 1090) bei Bischofs- und Abtweihe erhalten habe: locus, cui minister erat consecrandus, inprimis pronunciabatur. Sicque ordinatio ministri ad designatum locum sollempniter celebratur, sicut adhuc in ordinatione episcoporum sive abbatum ubique observatur. In Rom erhielt sich die liturgische Verkündung des Titels bei allen Ordinationen durch das ganze Mittelalter und darüber hinaus, vgl. die Bemerkung der Correctores Romani zu c. 1 dist. 70: In ordine Romano fit mentio talis pronunciationis, episcopi nomine per archidiaconum factae: De titulo sancti Stephani eligimus Petrum ad lectorem ad eundem titulum. Nach der heute geltenden römischen Liturgie gehört die pronunciatio tituli nur noch zur Liturgie der Subdiakonatsweihe (durch diese Weihe wird er lebenslänglich gebunden): im Eingang der Ordinationshandlung verkündet beim Aufruf der Ordinanden ein Notar den Titel jedes einzelnen Kandidaten: N. ad titulum ecclesiae N., N. ad titulum patrimonii sui etc. (Pontificale Rom. p. 19). Wie man sieht, ist es (selbstverständlich) der Titel im Sinn des neukatholischen Kirchenrechts, der hier in der heutigen Liturgie auftritt.

[29] Heute steht der titulus patrimonii gleichwertig neben dem titulus ecclesiae (vgl. Anm. 28): der titulus ecclesiae bedeutet nur noch den titulus beneficii.

[30] Vgl. den Ordo Romanus der Handschrift von St. Amand (um 800), gedruckt bei Duchesne, Origines du culte chrétien, 4. éd., p. 462 ff. c. 6 (p. 483): Der vom Papst ordinierte Presbyter wird nach vollzogener Ordination in feierlichem Zuge zu seinem titulus geführt et clamant voce magna: Tali presbitero talis

wer kann einer solchen göttlichen Verordnung zuwider handeln? Durch menschliche Willkür kann das Band, welches Gott geknüpft hat, nicht gelöst werden. Der ordinierte Kleriker gehört diesem Heiligen (dieser Kirche). An dieser Kirche mag er zu höherem Dienst aufsteigen. Aber eine Versetzung des Klerikers an eine andere Kirche ist durch die göttliche „Verordnung" (Ordination) ausgeschlossen. Das wird unzählige Male von den altkatholischen Quellen ausgesprochen[31].

---

sanctus elegit —. Similiter et diaconi habent stratores dominicos duos qui antecedunt eos clamando et dicendo: Tali diacono sanctus Petrus elegit; et respondit (d. h. respondet) cunctus clerus qui eum sequitur similiter usque in domum suam. Der Ausdruck „Wahl" (elegit), bedeutet hier die Gesamthandlung der soeben vollzogenen Ordination („Verordnung"). — Ordo Romanus IX (Mabillon) c. 6, Migne PL. tom. 78 p. 1007: Der nun erwählte Papst schreitet nach der Konsekration aus der Peterskirche heraus und wird vom Volk mit dem Ruf empfangen: Domnus Leo papa, quem sanctus Petrus elegit, in sua sede multis annis sedere. Auch der Papst hat seinen Titel und muß ihn haben. Er muß von Gott durch den heiligen Petrus zum Bischofsdienst an dieser Peterskirche berufen und bestellt sein. Sonst wäre seine Ordination zum römischen Bischof und damit überhaupt die ihm erteilte Bischofsweihe nichtig, denn eine absolute Bischofsweihe (zum Bischof ohne Bischofstitel) gibt es nicht.

[31] Der Satz stammt, wie das gesamte Recht vom Titel, erst aus der Zeit der sich entwickelnden Diözesanverfassung, d. h. aus dem 4. Jahrhundert. Das älteste Zeugnis ist der c. 15 von Nicäa (i. J. 325): Die „wider den Kanon" in einigen Gegenden aufgekommene Sitte soll beseitigt werden, ὥστε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν μὴ μεταβαίνειν μήτε ἐπίσκοπον μήτε πρεσβύτερον μήτε διάκονον: geschieht es doch, so ist das nichtig: ἀκυρωθήσεται ἐξ ἅπαντος τὸ κατασκεύασμα, καὶ ἀποκατασταθήσεται τῇ ἐκκλησίᾳ, ᾗ ὁ ἐπίσκοπος ἢ ὁ πρεσβύτερος ἐχειροτονήθη (er wird der Kirche, für die er ordiniert war, zurückgestellt). Die Ordination auf einen anderen Titel wird also „gänzlich entkräftet", sie ist ἄκυρος, invalida (vgl. oben S. 293 Anm. 20), d. h. sie ist nichtig, wie auch Hefele, Bd. 1 S. 419 zutreffend übersetzt. Im lateinischen Text bei Gratian c. 19 C. VII qu. 1 heißt es: Hoc factum prorsus in irritum ducatur et restituatur ecclesiae, cui fuit episcopus aut presbiter aut diaconus ordinatus. Die Vorschrift ist oft wiederholt worden. Eine Reihe von Zeugnissen bis in das 8. Jahrhundert hat Hinschius, KR., Bd. 1 S. 63 Anm. 9 gesammelt. Das Verbot galt durch die ganze altkatholische Zeit. Vgl. aus dem 9. Jahrhundert das Concil. Turon. a. 813 c. 14 (Mon. Germ. Conc. II, p. 288): De titulo minori ad majorem migrare nulli presbitero licitum sit, sed in eo permaneat, ad quem ordinatus est; quod si inventus fuerit contra statuta id facere, eadem feriatur sententia qua et episcopus si de minori ad majorem transmigraverit sedem. Konzil von Meaux v. J. 845 c. 30. (Mansi tom. 14 p. 828, bei Gratian c. 32 C. VII qu. 1): Si quis de ordine sacerdotali contemptu minoris ecclesiae ambitiose et inprobe ad potiorem aspiraverit, canonica erga eum diffinitio conservetur, hoc est ut utraque careat. Aus dem 11. Jahrhundert vgl. die schon oben (Anm. 17) angezogene Synode von Piacenza v. J. 1095 c. 15, wo es weiter heißt: Et in qua ecclesia quilibet titulatus est, in ea perpetuo perseveret. Entsprechend die gleichfalls von Urban II. i. J. 1095 abgehaltene Synode von Clermont c. 13: Auch

Ein Verständnis für diese Tatsache, die so ganz in den altkatholischen Ideen wurzelt, hat die herrschende Lehre nicht [32]. Der Satz ist natürlich in hohem Grade unzweckmäßig. Er erklärt sich nur unter dem religiösen Gesichtspunkt. Jede Berücksichtigung praktischer Erwägungen ist darum ursprünglich grundsätzlich ausgeschlossen [33].

Aber natürlich, die tatsächlichen Notwendigkeiten haben sich trotzdem geltend gemacht. Unendlich oft ist dem Satz zuwider gehandelt worden. Schon seit dem 5. Jahrhundert hören wir, daß um des „Nutzens der Kirche“ willen Ausnahmen möglich sind. Nur wenn bloßer „Ehrgeiz“ des Klerikers den Wechsel des Titels verursachte, sollte das Verbot Anwendung finden. Die „Dispensationsgewalt“ der Kirche griff also helfend ein. Zur Versetzung eines dem Bischof untergeordneten Klerikers genügte die einfache bischöfliche Verfügung. Um die Versetzung eines Bischofs auf einen anderen Bischofssitz gültig zu machen, mußte eine höhere kirchliche Machtstelle eingreifen [34]. Was grundsätz-

---

bei Erlangung höherer Weihen muß der Kleriker bei der Kirche bleiben, für die er ordiniert war; er kann also nur an seinem Titel aufrücken, nicht zu einem anderen Titel übergehen, vgl. Hefele, Konc.-Gesch., Bd. 5 S. 223.

[32] Hefele Bd. 1 S. 419 weiß mit dem Satz nichts Rechtes anzufangen. Er begründet ihn mit den Worten: „Die ganze, sozusagen dogmatische Auffassung des Verhältnisses zwischen einem Geistlichen und der Kirche, für die er ordiniert wurde, nämlich die Annahme einer mystischen Ehe zwischen beiden, war jeder Versetzung und jedem Stellentausche entgegen.“ Die Idee von der „mystischen Ehe“, die den alten canones ganz fremd ist und erst im 9. Jahrhundert (vgl. Pseudo-Kalixt II., Hinschius p. 139, bei Gratian c. 29 C. VII qu. 1) für das Verhältnis des Bischofs zu seiner ecclesia begegnet, ist nur ein anderer Ausdruck für den Inhalt des zu begründenden Satzes, kein Grund. Hinschius, KR., Bd. 1 S. 63 findet in unserem Satz die Tatsache bezeugt, daß man sich „den Kleriker nicht ohne Verbindung mit einer bestimmten Kirche denken konnte“, vgl. oben S. 285 Anm. 4.

[33] Concil. Antioch. a. 341 c. 21 (Bruns I, p. 86, bei Gratian c. 25 C. 7 qu. 1): Kein Bischof darf von einer Diözese in eine andere versetzt werden, weder sich selbst aufdrängend, noch „vom Volk oder von Bischöfen genötigt“: er soll vielmehr μένειν εἰς ἣν ἐκληρώσθη ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐξ ἀρχῆς ἐκκλησίαν καὶ μὴ μεθίστασθαι αὐτῆς —. Selbst ein Synodalschluß vermag den Wechsel des Sitzes nicht zu rechtfertigen, weil Gott ihn für diese Kirche ordiniert (zum Kleriker gemacht) hat.

[34] Statuta ecclesiae antiqua (5. Jahrh.) c. 27 (Bruns I, p. 144): Ut episcopus de loco ignobili ad nobilem per ambitionem non transeat, nec quisquam inferioris ordinis clericus. Sane si id utilitas ecclesiae fiendum poposcerit, decreto pro eo clericorum et laicorum episcopis (den Nachbarbischöfen, die an der Wahl teilnehmen, vgl. oben S. 270) prorecto in praesentia synodi transferatur (die Wahlsynode kann also beschließen, den kanonischen Grundsatz außer Kraft zu setzen: das Konzil von Antiochien, vgl. Anm. 33, hatte gerade das verboten), nihilominus alio in loco ejus episcopo subrogato. Inferioris vero gradus sacer-

lich unmöglich war, ward also dennoch möglich. Auch die Versetzung von Bischöfen war ganz an der Tagesordnung [35].

Um so auffallender ist, daß der Grundsatz dennoch nicht aufgehoben ward, sondern immer nur für den Einzelfall „ausnahmsweise" mittels „Dispenses" durchbrochen wurde. Die „Unveränderlichkeit" des altkanonischen Rechts (oben S. 97) kam darin zum Ausdruck. Mit dem Sieg der absoluten Ordination (Ende des 12. Jahrhunderts) war allerdings die Lebensfähigkeit des Prinzips beseitigt. Wenn die Ordination überhaupt eines Titels (im altkatholischen Sinn) nicht mehr bedurfte, so konnte sie unmöglich fernerhin grundsätzlich an einen bestimmten Titel binden. Aber immer noch erhielt sich ein letzter Rest. Ein Fall war da, in welchem die Ordination einen Titel, und zwar im altkatholischen Sinn, immer noch forderte: der Fall der Bischofsweihe (oben S. 298). Für diesen Fall ist es bei dem altkanonischen Verbot der Versetzung an einen anderen Titel (translatio, mutatio episcopi) geblieben bis auf den heutigen Tag. Noch heute kann jemand, der bereits Bischof ist, nicht gültig für einen anderen Bischofssitz gewählt werden. Seine Erwählung ist als „Wahl" (electio) ungültig. Sie bedeutet vielmehr eine bloße „Bitte" (postulatio) an den Papst, den dennoch Erwählten von der Bindung an seinen Titel zu „dispensieren" und für den neuen Bischofssitz zu ernennen [36]. Noch heute lebt in dieser Form das Verbot der Titelveränderung. Es führt allerdings nur noch ein Scheinleben, denn die päpstliche Gewalt der Bischofsernennung wird durch das altersgraue Verbot in keiner Weise eingeschränkt, da mit der Ernennungsgewalt des Papstes sich seine Dispensationsgewalt verbindet [37]. Aber in der Notwendigkeit der päpstlichen „Dispensation" ist immer noch ein letzter Rest des altkanonischen Rechts vom Titel wirksam.

---

dotes vel alii clerici concessione suorum episcoporum possunt ad alias ecclesias transmigrare. Der Bischof konnte also seinen Kleriker „entlassen" und ihn einem anderen Bischof zuweisen. Das ist bekanntlich häufig geübtes kanonisches Recht geworden.

[35] Vgl. z. B. Hefele, Konc.-Gesch., Bd. 1 S. 419. Die Panormia Ivonis hat im lib. III c. 68 ff. einen eigenen Abschnitt De mutatione episcoporum vel sacerdotum (Migne PL. tom. 161 p. 1145). Seinem Vorbild folgt Gratian in C. VII qu. 1 pars V.

[36] Vgl. Hinschius, KR., Bd. 2 S. 177, 677 ff.

[37] Heute wird bekanntlich nur noch in verhältnismäßig wenig Diözesen der Bischof (vom Domkapitel) gewählt: so in Preußen, in der oberrheinischen Kirchenprovinz. Dort spielt unser Rechtssatz durch die Unterscheidung von electio und postulatio noch eine, wenngleich geringe, Rolle. In all den anderen Diözesen, wo der Papst ohne Wahl ernennt, bedeutet der Satz von der Notwendigkeit des Dispenses für den Ernannten (der bereits anderweitig Bischof ist) eine bloße Form.

Der berühmte Fall, in welchem das alte Recht vom Titel praktisch wurde, ist der des Papstes Formosus. Er war Bischof von Porto, als er im Jahr 891 durch Wahl von Klerus und Volk auf den päpstlichen Stuhl erhoben wurde. Nach seinem Tode (896) hielt sein Nachfolger Stephan VI. im Beginn des Jahres 897 auf einer römischen Synode das berüchtigte Totengericht über ihn ab. Der Leichnam des Formosus ward auf den päpstlichen Stuhl gesetzt, angeklagt, verurteilt, der päpstlichen Gewänder entkleidet, mit Laiengewändern bekleidet, der beiden Vorderfinger an der rechten Hand beraubt und endlich in den Tiber geworfen [38]. Damit ward die Handlung der Degradation an dem toten Papst vollzogen. Es ward zu feierlichem Ausdruck gebracht, nicht daß er jetzt des römischen Stuhls für die Zukunft entsetzt werde (er war ja bereits nicht Papst mehr), sondern daß er niemals römischer Bischof, sondern einfacher Laie gewesen sei. Die Degradation ist die feierliche Absetzung (Deposition). Sie ist die Absetzung mit Entkleidung, durch welche die frühere Einsetzung (Ordination) und Bekleidung rückwärts als ungültig aufgehoben wird. In den Taten des Degradierten hat sich offenbart, daß seine Ordination in Wahrheit keine von Gott gewollte Einsetzung, keine gültige Ordination gewesen ist. Darum wird durch religiöse Handlung (im Namen Gottes) die Ordination rückwärts aufgehoben [39]. Formosus war überhaupt nicht gültig ordiniert

[38] Auxilius, In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi, c. 10 (Dümmler, Auxilius und Vulgarius, 1866, S. 71): Exuentes illum apostolicis amictibus usque ad cilicium, quo se ad carnem dum adviveret vestiebat, induerunt laicis indumentis et, quod est crudelius, amputatis duobus dexterae digitis, jussit eum inter peregrinorum tumulos sepeliri. Post aliquantum vero temporis in tantam prorupit vesaniam, ut eum de sepultura latenter extrahi fecerit — et in fluvium mergi praeceperit.

[39] Die Absetzung (Deposition) vom geistlichen Amt bewirkt nach altkatholischem Recht, wie in zahlreichen Zeugnissen ausgesprochen ist, die Laisierung des Klerikers. Ein Beispiel Concil. Agath. (a. 506) c. 50 (Bruns II, p. 156): Si episcopus, presbyter aut diaconus capitale crimen commiserit — ab officii honore depositus in monasterio detrudatur et ibi quamdiu vixerit laicam tantummodo communionem accipiat. Noch Gratian nimmt Zeugnisse dieses Inhalts ohne weitere Bemerkung (die Lehre vom character indelebilis war noch nicht da) in sein Dekret auf (vgl. c. 7, 10 dist. 50; c. 13 dist. 55). Die (von Kober, Deposition und Degradation, 1867, S. 90 ff. vergeblich bestrittene, vgl. Richter, KR., § 217 Anm. 3) Laisierung bedeutet Aberkennung nicht bloß (wie Richter a. a. O. annimmt) des Amtes, sondern, und zwar an erster Stelle, der geistlichen Gaben. Das kann nicht durch (rein jurisdiktionelle Verwaltungshandlung nach Art der heutigen neukatholischen Deposition geschehen. Die altkatholische Deposition ist vielmehr eine religiöse Handlung im Namen Gottes, und zwar eine Handlung der Wortverwaltung, welche der Exkommunikation gleichartig ist. Der Deponierte hat den Geist nicht, der

gewesen. Er war trotz aller empfangenen Weihen stets einfacher Laie geblieben. Alle seine priesterlichen Handlungen, die er vollzogen hatte, waren nunmehr als nichtig zu beurteilen, wie wenn ein Laie sie vorgenommen hätte. Diese Rückwirkung war die einzige Wirkung,

---

zu dem von ihm verwalteten Amt gehört. Das ist es, was die von ihm vollbrachte Tat bekundet und was durch die Deposition im Namen Gottes ausgesprochen wird, — ebenso wie durch Exkommunikation ausgesprochen wird, daß der Gebannte den Geist Christi nicht hat, daß er kein Christ ist, sondern „ein Heide und Zöllner". Der Exkommunizierte ward dereinst getauft und ist doch kein Christ: seine Taufe hat sich als kraftlos erwiesen, sei es daß er den Geist nie empfangen, sei es daß der Geist ihn verlassen hat. Ebenso hier: Der Deponierte ward dereinst ordiniert und er ist doch kein Geistlicher: seine Ordination war kraftlos, sei es daß sie niemals den Geist gegeben (denn er war unwürdig), sei es daß der Geist von ihm gewichen ist. Cyprian urteilt von in Todsünde (Götzendienst) gefallenen Klerikern: Manifestissime conprobantes nec ante se religioni sed ventri potius et quaestui profana cupiditate servisse; dann heißt es weiter: recedente spiritu sancto hielt ihre Blindheit an (Cypr. ep. 65, 3, 4). Auch auf Grund einer nach der Ordination begangenen Missetat ist das Urteil möglich, daß der Geist niemals besessen wurde; auf alle Fälle war der Geist zur Zeit der Missetat nicht mehr da. Was vom Geist gilt, das gilt auch von dem Amt. Der Deponierte war niemals ein Kleriker; jedenfalls war er kein Kleriker mehr, als er die Missetat beging. Das spricht die Deposition aus. Daher die Laisierung. Mit der Absetzung wird die Ordination (die Einsetzung) als ungültig aufgehoben. Gott selbst setzt ab. In seinem Namen wird die früher erteilte Ordination zurückgenommen. Ein Beispiel die Absetzung des Nestorius auf der Synode zu Ephesus i. J. 431: Jesus Christus selber hat durch die Synode geurteilt, daß Nestorius des Bischofstums und der Gemeinschaft des Klerus nicht teilhaftig ist (Laisierung des Nestorius). Weil die (gerechte) Deposition das Urteil Christi, Gottes darstellt, durch welches die früher empfangene Ordination vernichtet wird, kann sie nach altkatholischem Recht durch Rekonziliation auf Grund von Bußwerken, ebenso wie ursprünglich die Exkommunikation, nicht wieder aufgehoben werden. Das vertrat z. B. Hinkmar von Rheims gegen Pseudoisidor, vgl. Saltet, Réordinations p. 397 ff. Das machte Papst Sergius III. gegen die Erhebung des Formosus auf den päpstlichen Stuhl geltend. Formosus war von seinem Bischofsamt in Porto deponiert gewesen, dann wieder rekonziliiert und später auf den päpstlichen Stuhl erhoben worden. Sergius III. aber erklärte Formosi ordinationem für nichtig, quia in synodo depositus fuit (Auxilius in defens. Form., ed. Dümmler S. 63). Er erklärte damit die Rekonziliation für ungültig. Das entsprach den Grundsätzen des altkanonischen Rechts, die allerdings nicht stetig durchgesetzt (vgl. Auxilius l. cit. S. 65 ff.) und auf die Dauer nicht aufrecht erhalten werden konnten, deren Gedächtnis aber auch in der Folgezeit sich behauptete. Gratian dist. 50 hilft sich mit Entkräftung der Väterstellen durch eine Distinktion; das Pontificale Rom. p. 383 beruft sich gegen die canones auf die heute notwendige misericordia. Wie die Exkommunikation, so ward auch die Deposition ursprünglich lediglich durch das Wort vollzogen. Da aber in beiden Fällen im Namen Gottes gehandelt

welche die Absetzung des toten Formosus haben konnte, und nur um dieser ihrer Rückwirkung willen ward die Deposition vorgenommen. Sie vernichtete die kurz zuvor (896) von Formosus vollzogene Krönung Arnulfs zum Kaiser. Das war die Hauptsache. Sie vernichtete aber auch

---

wurde, sind seit etwa dem 6. Jahrhundert, wie für die Verhängung der Exkommunikation, so auch für die Deposition liturgische Formen entwickelt worden. Die liturgisch vollzogene Deposition ist die Degradation (auch exauctoratio genannt). Sachlich ist die Degradation in der altkatholischen Kirche nichts anderes als die Deposition. Das kann noch heute an der römischen Liturgie erkannt werden. Pontif. Rom. p. 383: Die sententia depositionis ab ordine ist die verbalis depositio; ihr kann folgen (p. 386: Si clericus sententialiter depositus incorrigibilis appareat) die actualis degradatio; (p. 386) talis degradatio solemnis depositio vocatur. Die Degradation wird vorgenommen exsequendo sententiam depositionis in illum dudum prolatam. Die Degradation ist die feierliche (liturgische) Vollziehung der Depositionssentenz (der verbalis depositio). Die bloße Deposition durch das Wort (das Urteil) ist noch nicht die volle Deposition: es muß die Degradation, die Absetzung durch die (liturgische) Tat hinzukommen. Erst die Degradation ist die eigentliche, wirkliche, zur Tatsache gewordene Deposition. Es ist klar, daß sie die liturgisch stilisierte Deposition des alten Rechts ist, von welcher dann im neukatholischen Recht die „wörtliche" Deposition durch das Absetzungsurteil als besondere Handlung, nämlich als Handlung nur der jurisdictio, unterschieden wurde. Die Degradation des heutigen Rechts veranschaulicht darum noch immer das Wesen der altkatholischen Deposition. Sie bewirkt die Laisierung (mit bloß platonischem Vorbehalt des character indelebilis). Sie ist grundsätzlich unaufhebbar (Pontif. Rom. p. 387: Post talem degradationem juste et rite factam solus Romanus Pontifex cum tali dispensat). Sie ist eine Handlung des ordo, d. h. eine geistliche (sakramentale) Handlung im Namen und mit der Kraft Gottes, Pontif. Rom. p. 388: Nos auctoritate Dei omnipotentis, Patris, Filii et Spiritus Sancti, et nostra ipsum omni hujusmodi officio et beneficio ecclesiastico sententialiter perpetuo privamus in his scriptis ipsum quae ab illis verbo deponimus, et pronuntiamus realiter et actualiter secundum traditionem canonum deponendum et degradandum. Das Actualiter deponere et degradare geschieht durch feierliche Entkleidung des zu Degradierenden von dem Zeichen seines geistlichen Amts. Alle einzelnen Ordines, die er einst nacheinander empfangen, werden in umgekehrter Reihenfolge durch Wegnahme der Amtszeichen nacheinander wieder von ihm genommen: selbst die Tonsur, durch die er erstlich Kleriker wurde (p. 388 ff.). Die einstmals mit der Ordination (Handauflegung) verbundene Einkleidung wird wieder rückgängig gemacht durch Entkleidung, die einstmals empfangene Salbung bzw. Tonsur durch Rasur wieder beseitigt (vgl. p. 389: Consecrationem et benedictionem atque unctionem tibi traditam radendo delemus). Wie er einst für „würdig" erklärt wurde (oben S. 279 Anm. 31), so jetzt für „unwürdig" (vgl. die Degradation des Ignatius von Konstantinopel i. J. 861: Die ganze Synode ruft über ihn: ἀνάξιος, Hefele, Konc.-Gesch., Bd. 4 S. 243). Die Handlung ist deklaratorisch (der Degradierte Ignatius muß selber schriftlich bestätigen, daß er unwürdig ordiniert ward, Hefele a. a. O.,

alle von ihm erteilten Ordinationen. Zur Deposition gehörte, wenn sie vollwirksam sein, also den Grad (ordo) selber, nicht bloß die Ausübung des Grades nehmen sollte, die Form der Degradation. Die Degradation aber hatte persönliche Anwesenheit des zu Deponierenden zur Voraus-

---

vgl. Pontif. Rom. p. 389: Amovemus te, quin potius amotam esse ostendimus potestatem offerendi Deo sacrificium). Die (gerechte) Degradation vernichtet den damals vollzogenen Weiheakt als an einem Unwürdigen oder doch unwürdig Gewordenen vollzogen. Die ungerechte Degradation wird wieder aufgehoben durch Neubekleidung, Concil. Tolet. a. 633 c. 28 (Bruns I, p. 231): Episcopus, presbyter aut diaconus, si a gradu suo injuste dejectus in secunda synodo innocens reperiatur, non potest esse quod fuerat nisi gradus amissos recipiat (der Kanon ergibt, daß damals die Deposition regelmäßig in der Form der Degradation vollzogen wurde, so daß zur Wiederherstellung die Umkehr der Degradation notwendig war), ut si episcopus fuerit, recipiat coram altario de manu episcoporum orarium, annulum et baculum; si presbyter, orarium et planetam — sic et reliqui gradus ea in reparationem sui recipiant, quae cum ordinarentur, perceperant. Ebenso noch heute Pontif. Rom. p. 387. Durch solche Neubekleidung (Restitution) im Namen Gottes wird die früher empfangene Ordination (die Handauflegung wird nicht wiederholt) dennoch für kräftig erklärt, obgleich sie (aber ungerechter Weise) durch Entkleidung im Namen Gottes für unkräftig erklärt worden war. Wie solche Restitution, so bezieht sich die Degradation auf die einstmals vollzogene Ordination zurück. Diese wird durch Degradation rückwärts dem Empfänger genommen, denn sie ist niemals eine vollgültige, den Geist Gottes dauernd gebende Ordination gewesen. Das ist die Deposition des altkatholischen Rechts, die in der Degradation ihren entsprechenden liturgischen Ausdruck und in der Restitution ihre rückwirkende Wiederaufhebung fand. So ward durch die Degradation des Formosus seine früher empfangene Ordination (als Bischof) sowie seine Inthronisation (als Papst) rückwärts als kraftlos aufgehoben und er deshalb mit Laiengewändern angetan. Wie weit man die Rückwirkung geltend machen wollte, stand ganz bei der entscheidenden geistlichen Machtstelle, da der Degradierte ebenso wohl als von vornherein unwürdig wie auch als erst später unwürdig geworden beurteilt werden konnte (s. oben). Bei Formosus handelte es sich jedenfalls darum, die Handlungen, die er als Papst vorgenommen hatte, rückwärts zu vernichten: vor allem die Kaiserkrönung, die Formosus i. J. 896 an Arnulf vollzogen hatte, aber auch alle seine in Rom erteilten Ordinationen, und diese rückwirkende Kraft der Absetzung des Formosus rief den von Formosus ordinierten Priester Auxilius in die Schranken, um das Papsttum des Formosus und damit zugleich die eigne Priesterweihe zu verteidigen. Er schrieb ein längeres Werk in defensionem sacrae ordinationis papae Formosi (Dümmler, Auxilius S. 59 ff.). Die Absetzung des Formosus war eine Vernichtung seiner Ordination und aller von ihm erteilten Ordinationen gewesen (der dem Formosus feindliche Papst erklärt: Formosi ordinationem cunctasque ab eo derivatas propagines ad nihilum redigo, S. 63), sie war eine Absetzung von der Ordination (S. 60: Ad deponendam reverentissimi papae Formosi ordinationem, vgl. S. 81: Damnato Acacio ordinatio ejus deposita non est: Die von Acacius er-

aussetzung. So mußte der Leichnam des Papstes herbeigeschafft werden, um die Form der Deposition an ihm zu vollziehen und damit rückwärts wirkend seine Laisierung durchsuzetzen.

Von allen Gründen, die den Papst Formosus als unwürdig Ordinierten erscheinen lassen sollten, war ein einziger stichhaltig: das von ihm verletzte kanonische Verbot der Änderung des Titels[40]. Daß das Verbot bestand, war außer Zweifel. Aber ebenso war außer allem Zweifel, daß Ausnahmen möglich waren. Dann nämlich, wenn nicht persönlicher „Ehrgeiz", sondern der „Nutzen der Kirche" für die Änderung entscheidend gewesen war. Praktisch hing alles von dem Urteil ab, ob der Übergang des Formosus von dem einen zu dem anderen Bistum (von Porto nach Rom) um des Ehrgeizes oder um des Nutzens der Kirche willen geschehen sei. Darüber konnte man selbstverständlich sehr verschiedener Ansicht sein. Der Streit um die Ordinationen des Formosus erfüllte infolgedessen einen erheblichen Teil der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts. Der päpstliche Stuhl wechselte wiederholt seinen Standpunkt[41]. Aber wie auch der Streit hin und her wogen mochte, eins blieb unerschütterlich: der Inhalt des Kanons, der den Übergang zu einem anderen Titel untersagte. Ward der Kanon a n g e w a n d t, so war Formosus k e i n rechtmäßiger Papst. Sein Ehrgeiz hatte ihn vielmehr als einen Unwürdigen erwiesen, der als niemals gültig ordiniert, sondern rückwärts als bloßer Laie gegolten hatte. Nur wenn der Kanon n i c h t angewandt wurde, also behauptet ward, daß Formosus vielmehr um des Nutzens der Kirche willen dem Ruf auf den römischen Stuhl gefolgt sei, konnte die Rechtsmäßigkeit seines Papsttums und die Gültigkeit seiner Ordination aufrecht erhalten werden[42].

---

teilten Ordinationen blieben gültig, die von ihm geweihten Priester wurden nicht deponiert). Die einstmals empfangene O r d i n a t i o n wird durch die Deposition betroffen, sie selbst wird „deponiert". Das ist das Wesen der altkatholischen Deposition. Sie ist die Absetzung von der E i n s e t z u n g (Ordination), nicht bloß von dem Amt.

[40] Vgl. D ü m m l e r, Auxilius S. 18 ff. Sergius selber macht in seinem Schreiben an den Bischof Amelius nur diesen Grund für sein Verfahren gegen Formosus geltend: Ad sacros recurre canones et invenies non licere episcopo propriam relinquere sedem et invadere alienam; quod egisse Formosum manifestum est, unde perpetualiter est damnatus; Sergius verlangt daher, daß Formosus nicht mehr inter sacerdotes genannt werde, D ü m m l e r S. 16 Anm. 4.

[41] Vgl. D ü m m l e r a. a. O. S. 12 ff. S a l t e t, Réordinations p. 154 ff.

[42] Auf diese Weise verteidigt denn auch Auxilius das Papsttum des Formosus, In defensionem sacrae ordinationis papae Formosi lib. I c. 7 (Dümmler S. 67): Er beruft sich darauf, daß das Verbot Ausnahmen zuläßt: sunt plurimi, qui necessitatis vel utilitatis causa de sede ad sedem vel de civitate ad civitatem translati sunt. Noch ausführlicher entwickelt er die gleichen Gesichtspunkte

Der Inhalt des kanonischen Rechts selber war klar: Änderung des Titels wirkt die Vernichtung nicht bloß der neuerworbenen Amtsstellung, sondern der empfangenen Ordination überhaupt. Wenn von der Strenge des Rechts Gebrauch gemacht wurde, so ward der „Ehrgeizige" aus der Reihe der Geistlichen schlechtweg gestrichen. Aber allerdings, ob von dieser Strenge Gebrauch gemacht ward, hing gänzlich ab von dem Dafürhalten des päpstlichen Machthabers. Der Fall des Formosus veranschaulicht zugleich die Strenge des altkanonischen Rechts und die völlige Unsicherheit seiner Anwendung.

Der Grundsatz, der in den strengen Wirkungen des Änderungsverbots zum Ausdruck kam, war ein doppelter. Einmal der Satz von der Nichtigkeit der Ordination ohne Titel: wird der Geistliche auf einen anderen Titel geweiht, so ist diese Ordination ohne gültigen Titel, denn der andere Titel stellt in diesem Fall keinen rechtlich zulässigen Titel dar. Durch den Satz von dem Erfordernis eines Titels wird also die empfangene Ordination auf den neuen Titel vernichtet. Aber es wirkt noch ein zweiter Rechtssatz mit: der Satz von der Ungültigkeit der Ordination eines Unwürdigen („Ehrgeizigen"). Dieser Satz vernichtet auch die Ordination, die vorher auf den alten Titel empfangen wurde. Der unwürdig Ordinierte war niemals ein Geistlicher.

So führen die Rechtssätze vom Titel zu den noch weiter greifenden Rechtssätzen von der Ungültigkeit der Ordination überhaupt.

§ 30.

Die Ungültigkeit der außerkirchlichen Ordination.

Die Geschichte der über Gültigkeit und Ungültigkeit der Ordination entscheidenden Grundsätze ist eine Geschichte des Kampfes zwischen dem altkatholischen durch das Wesen der Kirche bestimmten Sakra-

---

in Verteidigung des Bischofs Stephan, der zuerst in Sorrent, dann in Neapel Bischof gewesen war: Libellus in defensionem Stephani c. 3, 6, 9 (Dümmler S. 99 ff.). Von einem durch Ordination erteilten Charakter indelebilis ist bei Auxilius keine Rede. Wohl vergleicht er die Ordination mit der Taufe, aber nur um daran den Satz zu knüpfen, daß wie das eine, so auch das andere Sakrament nicht wiederholt werden dürfe. Nicht der Priester Auxilius, sondern der Grammatiker Vulgarius, der gleichfalls die Formosusfrage behandelte, setzt Taufe und Ordination einander darin gleich, daß sie eine vom Empfänger „untrennbare" Gabe verleihen (Saltet p. 161). Er wird dafür von Saltet a. a. O. sehr belobt. Aber es bleibt dabei, wie auch Saltet p. 163 selber hervorhebt, daß diese, übrigens mehr aus logischen als aus theologischen Gründen geschöpfte Meinung des Philologen Vulgarius eine ganz vereinzelte Erscheinung ist, die vorüberging, ohne eine Spur zurückzulassen. Es dauerte noch drei Jahrhunderte, bis die Lehre vom Character indelebilis in Geltung kam.

mentsbegriff und dem allmählich aufsteigenden, im Neukatholizismus (seit dem 13. Jahrhundert) zum Siege gelangenden, auf die selbständige Macht des Ritus gegründeten mechanischen Sakramentsbegriff.

Die Kirche des Altkatholizismus ist die Christenheit als das Volk Gottes, regiert durch den Geist Gottes. Der Geist Gottes wirkt durch den Geistbegabten (den Kleriker). Das geheimnisvolle Wirken Gottes durch den Geistbegabten ist das Sakrament, von dem das Volk Gottes lebt.

Nur in dem Volke Gottes (in der Kirche) ist der Geist Gottes. Nur in dem Volke Gottes gibt es Geistbegabte. Nur in dem Volke Gottes gibt es die Sakramente Gottes. Außerhalb der Kirche ist kein Heil. In dem Volke Gottes (in der Kirche) aber wirkt der Geist Gottes nach bestimmten Regeln, dem Kanon der Kirche Gottes. Das kanonische Recht gilt dem „geheimnisvollen" Tun Gottes selber, dem Wirken des Geistes Gottes im Sakrament. Das altkanonische Recht ist *nur* Sakramentsrecht und aus *diesem* Grunde in allen seinen Teilen göttliches Recht. Nur die dem kanonischen (vom Geist Gottes gesetzten) Recht *gemäße* geistliche Handlung ist gemäß dem Willen Gottes. Die dem kanonischen Recht nicht gemäße geistliche Handlung ist wider den Willen Gottes. Es ist unmöglich, daß der Geist Gottes im Sakrament wider den Willen Gottes wirke. Die dem kanonischen Recht widersprechende geistliche Handlung ist *kein* Sakrament.

So ergibt sich eine doppelte Reihe von Ungültigkeitsgründen für das Sakrament. Die eine Reihe folgt aus dem Satz: *außerhalb* der Kirche kein Sakrament. Das gilt für die Häretiker und Schismatiker und die ihnen Gleichgestellten. Die andere Reihe folgt aus dem Wesen des kanonischen Rechts: *innerhalb* der Kirche kein Sakrament im Widerspruch mit dem kanonischen Recht. Das gilt für alle Fälle, in denen die sakramentale Handlung geistlich unrechtmäßig ist.

Da das kanonische Recht außerhalb der Kirche überall keine sakramentalen Handlungen will, also die außerhalb der Kirche vollzogenen sakramentalen Handlungen schlechtweg verbietet, so gehen die beiden soeben bezeichneten Reihen von Rechtssätzen auf ein einziges grundlegendes Gesetz zurück: die *kanonisch-rechtswidrig vollzogene* geistliche Handlung *ist kein Sakrament*.

Im neukatholischen (heute geltenden) Recht ist das alles anders. Da gibt es zwei ganz verschieden geartete Voraussetzungen für die Vollziehung des Sakraments. Nur ein Teil dieser Voraussetzungen beruht noch im göttlichen Recht, und nur bei Mangel dieser Voraussetzungen tritt die Ungültigkeit (Invalidität) des Sakraments ein. Die anderen Voraussetzungen beruhen im „menschlichen" kanonischen

Recht: in einer bloßen körperschaftlichen Kirchensatzung (oben S. 106). Die Voraussetzungen dieser zweiten Art gelten nicht der Gültigkeit, sondern nur der Erlaubtheit des Sakraments: das trotz Mangels dieser Voraussetzungen dennoch vollzogene Sakrament ist zwar unerlaubterweise (illicite), aber doch gültig (valide) zustande gekommen. Eine von Gott ausgehende Wirkung kann also unerlaubterweise eintreten! Man sieht schon hier, daß das neukanonische Recht auf verstandesmäßigen Auskünften und Spitzfindigkeiten beruht, die nur aus allergrößter praktischer Not geschichtlich sich erklären.

Das altkanonische Recht hat den Widersinn eines zwar unerlaubt, aber doch gültig verwalteten Sakraments noch nicht gehabt. Altkanonisch gilt der Satz, daß jedes unerlaubt (gegen kanonisches Verbot) vollzogene Sakrament viel mehr kein Sakrament ist. Das altkanonische Recht kennt keine Ordnungsvorschriften (!) für das Wirken des Gottesgeistes. Alle Vorschriften des altkanonischen Rechts sind Gültigkeitsvorschriften. Das geistliche Recht entscheidet darüber, ob der Geist Gottes in dieser Handlung ist oder nicht. Ein drittes (daß er unerlaubterweise in dieser Handlung sei) kann überhaupt nicht gedacht werden. Alle Verbote der altkanonischen Rechts bedeuten darum Nichtigkeitsgründe, bewirken nicht bloß die Unerlaubtheit (Illizität), sondern die Ungültigkeit (Invalidität) des verbotswidrigen Sakraments. Unerlaubte und doch gültige Sakramente gibt es nicht.

So folgt aus dem altkatholischen Kirchenbegriff ein Doppeltes: einmal die Nichtigkeit aller außerhalb der Kirche vollzogenen und sodann die Nichtigkeit aller innerhalb der Kirche geistlichrechtswidrig verwalteten Sakramente.

Allerdings: dies Ergebnis schloß, wie sich bald herausstellen sollte, die größten praktischen Schwierigkeiten in sich. Sobald die Heilshoffnung der Christenheit nicht mehr auf das Evangelium, sondern auf das Sakrament, nicht mehr auf den Glauben des Christen, sondern auf die geheimnisvolle Macht des Ritus und des Priesters gegründet wurde, ergab sich praktisch als allererstes Erfordernis für das Leben der Christenheit mit Gott die Sicherheit des sakramentalen Handelns. Das ganze religiöse Sein der Christenheit hing an der Gültigkeit der von dem Priester gespendeten Sakramente. Je größer die Zahl der Nichtigkeitsgründe, um so größer war die Zahl derer, deren Seelenheil durch Ungültigkeit der empfangenen Sakramente gefährdet wurde. Und wenn gar der ungültig geweihte Priester seinerseits andere und diese wieder andere zu Priestern geweiht hatten, so ergab sich ein lawinenartig über die Kirche hereinbrechendes, sich stetig steigerndes

Unheil. Das praktische Bedürfnis der katholisch gewordenen Christenheit war: sichere Erkennbarkeit der gültigen Sakramentsverwaltung und Einschränkung der Nichtigkeitsgründe. Die erlösende Antwort lautete: das Sakrament ist gültig, sobald in formrichtiger Weise von dem formrichtig bestellten Diener Gottes verfahren ist. Die äußere, leicht wahrnehmbare Form des Sakraments wirkt ex opere operato: es darf nur in dem Empfänger kein positives Hindernis gegeben sein. Das so geartete Sakrament ist gültig, auch wenn es verbotswidrig erteilt oder von einem verbotswidrig (jedoch formrichtig) geweihten Priester verwaltet wird.

Es hat viele Jahrhunderte gedauert und vieler schweren Kämpfe bedurft, bis dieser Begriff des Sakraments als einer mechanischen „Operation" den Sieg davontrug. Bereits im 3. Jahrhundert setzte die dahin gerichtete Entwicklung ein. Aber erst im 13. Jahrhundert ward sie vollendet. Es geschah, indem zugleich der Altkatholizismus in Neukatholizismus sich verwandelte. Damit der neue Sakramentsbegriff das Feld behaupten könne, mußte der altkatholische Kirchenbegriff beseitigt und der neukatholische an seine Stelle gesetzt werden.

Daß für die urchristliche Auffassung der Geist nur in und mit der Christenheit (Ekklesia) und nur durch den Geistbegabten wirkt, bedarf keiner Ausführung. Der katholische Begriff des Sakraments als einer an die Form (die Beobachtung göttlicher Rechtsvorschriften) gebundenen und mittels dieser Form wirkenden geistlichen Handlung war für die Urzeit überhaupt nicht da. Die Frage nach der Gültigkeit des Sakraments konnte erst nach Entstehung des Kirchenrechts aufgeworfen werden. Denn die Entstehung des Kirchenrechts (einer äußeren Ordnung für das Leben Gottes in und mit der Ekklesia) war mit der Entstehung des Sakraments (der Bindung des göttlichen Wirkens an äußere Form) gleichbedeutend. Jetzt erst war die Frage möglich: welche äußere Ordnung ist Bedingung für die Gültigkeit des Sakraments?

Der Altkatholizismus beruht durchweg auf unmittelbarem Anschluß an das Urchristentum. So auch hier. Wie dem Urchristentum, ebenso ist auch dem Altkatholizismus die einzige Trägerin göttlichen Geisteswirkens der Christenheit die Ekklesia. Die „der Ekklesia zukommende" Handlung ist geheimnisvolles Handeln Gottes. Und umgekehrt: das geheimnisvolle Handeln Gottes offenbart sich in dem Handeln der Ekklesia. Das Handeln nur des Geistbegabten (des einzelnen) ist als solches noch keine sichere Bürgschaft für das Handeln Gottes. Es muß die Zustimmung der Ekklesia, die Mitwirkung der

Christenheit (der Kirche) in den für das Handeln der Christenheit verordneten Formen hinzukommen. Nur die Handlung der Christenheit (Kirche) macht das Sakrament und — jede Handlung der Christenheit (Kirche) ist ein Sakrament. Bis gegen das Ende des 12. Jahrhunderts ist der katholische Sakramentsbegriff durch diese Vorstellung bestimmt worden. Alles, was die Ekklesia als solche ist, hat, tut, ist sakramental, und nur in dem, was die Ekklesia ist, hat und tut, lebt das Sakrament, wirkt das Ursakrament aller Sakramente, die Fleischwerdung und der Opfertod Christi für seine Christenheit. Begrifflich ist das altkatholische Sakrament die „an die Ekklesia gehörende" Handlung[1]. Die Vorstellungen Sakrament und Ekklesia sind voneinander untrennbar. Der Kirchenbegriff bestimmt und beherrscht den Sakramentsbegriff. Die Kirche macht das Sakrament, nicht die Form als solche (das Opus operatum).

Für das Dasein und Handeln der Ekklesia gilt im Katholizismus die katholische bischöfliche (hierarchische) Ordnung. So fällt das altkatholische Sakrament mit dem ordnungsmäßigen Handeln der Bischofsekklesia durch den Bischof und seine klerikale Gehülfenschaft zusammen. Ein Sakrament außerhalb der Bischofsekklesia oder in Widerspruch mit ihrer Ordnung (mit dem kanonischen Recht), d. h. ein Sakrament ohne das göttlichrechtlich bestimmte Handeln der Ekklesia ist überhaupt nicht vorstellbar.

Die Entstehung der altkatholischen Bischofsekklesia mußte darum zu der Gültigkeitsfrage für alle außerhalb der Bischofskirche vollzogenen Sakramente führen. Die hierarchisch verfaßte katholische Bischofskirche mußte in den Kampf um das Sakrament eintreten, um ihr religiöses Wesen als die allein wahre Ekklesia Christi gegen Häretiker und Schismatiker zu verteidigen. Sie mußte ihr Sakrament (ihr Handeln) für das allein wahre Sakrament und alle anderen Sakramente (alles geistliche Handeln außerhalb der Ordnung der Bischofskirche) für ungültig erklären[2].

Auf dem Boden dieses Grundsatzes hat der Katholizismus ein Jahrtausend lang (vom 2. bis zum 12. Jahrhundert) gestanden. Aber es

[1] Ignatius ad Smyrn. 8: μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Dann werden namentlich genannt Eucharistie, Taufe, Agape. Vgl. oben Bd. 1 S. 193, 194.

[2] Das ist der Inhalt schon der Ignatiusbriefe: außerhalb der Bischofsekklesia ist kein Sakrament der Eucharistie (ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ, Eph. 5, 2), überhaupt kein Gottesdienst, sondern Teufelsdienst, vgl. die bereits oben Bd. 1 S. 196 gesammelten Zeugnisse. Schon das bloße Schisma, die Trennung von der Bischofskirche, genügt zur Trennung von der Christenheit (dem Volke Gottes), Ignatius ad Philad. 3, 3: εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ.

erwies sich als selbstverständlich unmöglich, von diesem Grundgedanken aus zu einem praktisch befriedigenden Ergebnis zu gelangen. Ja, von vornherein stellten der katholischen Idee sich Hindernisse tatsächlicher Art entgegen, welche ihre volle Durchführung ausschlossen. Darum mußte der altkatholische Sakramentsbegriff untergehen und der neukatholische an seine Stelle treten.

Die Widerstände, welche der vollen Katholisierung des Sakraments gleich in den ersten Tagen des Katholizismus entgegenwirkten, stammten aus dem Urchristentum.

Die Taufe war neben der Eucharistie die älteste rituell gestaltete Handlung der Ekklesia [3]. Ja, sie war älter als die bloß rituelle bischöflich geleitete Eucharistie (oben § 18). An der rituellen Eucharistie entstand die bischöfliche Ordnuug der Ekklesia. Die Ordnung der Ekklesia für die Taufe aber nahm an dieser Entwicklung keinen Teil [4]. Nach dem katholischen Grundsatz mußte der Bischof (mit seinem Klerus) das einzige Organ der Ekklesia wie für die Eucharistie und die übrigen (jüngeren) Sakramente, so auch für die Taufe sein [5]. Aber die

---

[3] Auch die Taufe ist (als Mittel göttlichen Gnadenwirkens) eine Handlung nicht des Täufers als solchen, sondern der Ekklesia, der Christenheitsversammlung, der Kirche (im religiösen Sinn): sie ist eine Handlung, die „an die Ekklesia gehört" (vgl. Anm. 1). Aus der Ordnung der Ekklesia stammt denn auch die Einrichtung der Taufpatenschaft, deren Ursprung bis jetzt unaufgeklärt ist. Mit dem Täufer und dem Täufling fasten auch andere (Didache VII, 4: προνηστευσάτω ὁ βαπίζων καὶ ὁ βαπτιζόμενος καὶ εἴ τινες ἄλλοι δύνανται. Vgl. Justins Apologie I, 61). Das Fasten ist Vorbereitung auf den Empfang des heiligen Geistes (oben Bd. 1 S. 61 Anm. 9). Der Täufer und der Täufling fastet, um den heiligen Geist für die Taufhandlung bzw. durch die Taufhandlung zu empfangen. Weshalb fasten auch andere? Um den heiligen Geist zu empfangen für die zu jedem Beschluß der Ekklesia (Aufnahme in die Ekklesia, Bestellung zu einem Dienst in der Ekklesia, oben S. 264) notwendige Prophetie. Die Taufe kann nur an dem vorgenommen werden, den der Geist Gottes zu taufen befiehlt, dem Gott bereit ist seinen Geist zu geben. Das ist es, was die Taufpaten (Tertullian de bapt. c. 18: sponsores) bezeugen. Die Taufpaten sind die Propheten, deren Aussage die Handlung der Ekklesia bestimmt. In der Taufpatenschaft hat sich eine, allerdings schon längst nicht mehr verstandene Nachwirkung des Prophetentums der urchristlichen Ekklesia bis auf den heutigen Tag erhalten.

[4] Auch hier wieder sieht man, daß die eucharistische Ordnung Ursprung der katholischen Kirchenverfassung war, nicht, wie noch immer allgemein gelehrt wird, irgendwelche körperschaftliche Organisation.

[5] So lehrt denn auch Ignatius, daß, wie nur die bischöfliche Eucharistie, so auch nur die Taufe des Bischofs Gott wohlgefällig und darum gültig sei, ad Smyrn. 8: ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα — οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν. ἀλλ' ὃ ἂν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ, τοῦτο καὶ τῷ θεῷ εὐάρεστον, ἵνα ἀσφαλὲς ᾖ καὶ βέβαιον πᾶν ὃ πράσσεται. — Auch bei Cyprian ep. 66, 5 steht zu lesen: Wenn er kein würdiger und darum kein recht-

Ordnung der Taufe widerstand der Katholisierung. Zwar ward es Regel, daß der Bischof taufte. Aber es blieb dabei, daß (im Notfall) auch ein Laie taufen könne, d. h. es blieb (im Notfall) für die Taufe — bis auf den heutigen Tag — bei der vorkatholischen (urchristlichen) Ordnung der Ekklesia, welche für das Wirken des Gottesgeistes in der Christenheit keinen Unterschied zwischen Laien und Klerus kannte.

Wie in der Laientaufe (und der Taufpatenschaft, vgl. Anm. 3), so hat Urchristliches sich auch in der Gültigkeit der Ketzertaufe behauptet.

Der Glaube an die Bischofsekklesia als an die alleinige Ekklesia Christi hat in der katholischen Kirche selber erst allmählich in voller Klarheit und mit all seinen Folgesätzen sich durchgesetzt. Für das Urchristentum reichte die Christenheit soweit wie das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus. Gruppen und Sekten, die es schon damals gab, hoben die Einheit des Glaubens (eine andere Einheit gab es nicht) und damit die Einheit der Ekklesia nicht auf. Es mußten erst die großen theologischen Streitigkeiten des 2. Jahrhunderts kommen, um die Idee in das Gemeinbewußtsein einzuführen, daß zum Wesen des Christentums bestimmte Lehrmeinungen gehörten. Zunächst war die Abgrenzung noch unsicher. Erst gegen das Ende des 2. Jahrhunderts schieden sich durch einigermaßen bestimmte Linien die „häretischen" Gemeinschaften von den die „apostolische" Tradition behütenden Bischofskirchen, die Häresis von der Ekklesia (der Christenheit) [6]. Der Begriff des Schisma aber, also der Gedanke, daß die Trennung von der Bischofskirche, und zwar von der Kirche des rechtmäßigen Bischofs, als solche auch ohne mitwirkende Häresie, die Trennung von der Ekklesia, von der Kirche Christi und vom Christentum bedeute, war durch das ganze 2. Jahrhundert selbst in streng katholischen Kreisen noch nicht wirksam da [7].

---

mäßiger Bischof sei, so würden alle seine Taufen nichtig sein (novus credentium populus nullam per nos consecutus esse baptismi et spiritus sancti gratiam judicetur). Auch Cyprian steht infolge seines katholischen Kirchenbegriffs dem Gedanken ganz nahe, daß nur der rechtmäßige Bischof gültig taufen könne.

[6] Das war die Folge der großen ketzerbestreitenden Schriften des Hegesipp (um 175), des Irenäus (um 180) usw. Vgl. Harnack, Dogmengesch., 4. Aufl. Bd. 1 S. 423.

[7] Obgleich selbstverständlich das Schisma von katholischer Seite streng mißbilligt ward, war doch von Gleichsetzung rechtgläubiger (in bezug auf die „Glaubensregel" korrekter) Schismatiker mit Häretikern im 2. Jahrhundert noch keine Rede. Für Irenäus stehen Schismatiker als solche nicht außerhalb der „Wahrheit" und darum nicht außerhalb der Christenheit (Ekklesia), vgl. Harnack a. a. O. S. 424 Anm. 1. Dementsprechend ward von kleinasiatischen Bischöfen im Beginn des 3. Jahrhunderts die Ansicht vertreten, daß zwar die Ketzertaufe als nichtig, aber die Taufe der Montanisten als gültig zu behandeln sei, da die Mon-

Die Spaltungen und „Schulen" innerhalb der Christenheit bedeuteten demnach bis gegen das Ende des 2. Jahrhunderts noch keine Spaltung der Ekklesia. Der katholische Gedanke von der Bischofsekklesia lebte bereits, aber er beherrschte noch nicht alleinbestimmend

---

tanisten, wenngleich Schismatiker (sie hatten eine besondere Organisation), doch an „denselben Vater und Sohn" glaubten wie die Katholiken, also ihre Taufe als Taufe innerhalb der Christenheit zu beurteilen sei. Um diese Streitfrage zu entscheiden, ward es nötig, um 220 in Ikonium (Phrygien) eine große Synode kleinasiatischer Bischöfe zu versammeln, an der unser Gewährsmann, Firmilian, Bischof von Cäsarea in Kappadozien, persönlich Anteil genommen hat. Die Synode erklärte auch die Montanistentaufe für nichtig. Sie zog aus dem katholischen Kirchenbegriff folgerichtig den Schluß, daß jede Taufe außerhalb der katholischen Kirche (Christenheit) ungültig sei. Firmilian in Cypr. ep. 75, 19: Quoniam quidam de eorum baptismo dubitabant qui etsi novos prophetas recipiunt eosdem tamen patrem et filium nosse nobiscum videntur (die Montanisten sind gemeint), plurimi simul convenientes in Iconio diligentissime tractavimus et confirmavimus repudiandum esse omne omnino baptisma quod sit extra ecclesiam constitutum. Vgl. eod. c. 7, wo Firmilian auszuführen sucht, daß die Montanisten in Wahrheit keineswegs denselben Vater und Sohn hätten wie die Katholiken (nec patrem possunt habere nec filium quia nec spiritum sanctum). Noch um die Mitte des 3. Jahrhunderts hatte also auch für Firmilian der Vorwurf der Häresie gegen die Gültigkeit der Montanistentaufe größere Kraft als der Vorwurf des Schismas. Bewußt und klar hat dann Cyprian den Satz verteidigt, daß der Schismatiker als solcher kein Christ, die schismatische Gemeinschaft also schlechtweg außerhalb der Christenheit stehe. Aber auch Cyprian mußte noch um diesen Satz mit anderen katholisch Gesinnten kämpfen, Cypr. ep. 69, 7, 8: Quod si aliquis illud opponit et dicat, eandem Novatianum legem tenere quam catholica ecclesia teneat (die regula fidei ist gemeint), eodem symbolo quo et nos baptizare, eundem nosse Deum patrem, eundem filium Christum, eundem spiritum sanctum, — sciat — non esse unam nobis et schismaticis symboli legem neque eandem interrogationem (folgt eine sehr spitzfindige Begründung) — —. Quod vero eundem quem et nos Deum patrem, eundem filium Christum, eundem spiritum sanctum nosse dicuntur, nec hoc adjuvare tales potest, nam et Core et Dathan et Abiron cum sacerdote Aaron et Moyse eundem Deum noverant, pari lege et religione viventes — tamen quia — contra Aaron sacerdotem qui sacerdotium legitimum — perceperat sacrificandi sibi licentiam vindicaverunt, divinitus percussi poenas — pependerunt. Die Rotte Korah ist für Cyprian der stehende Beweisgrund für die Tatsache, daß die bloße Trennung von dem rechtmäßigen Bischof (Schisma) genügt, um die Zugehörigkeit zur Christenheit (Ekklesia) aufzuheben. Vgl. Harnack a. a. O. S. 424, der aber der Sache nicht den richtigen Ausdruck gibt, wenn er sagt, daß Cyprian die Christlichkeit von der „Zugehörigkeit zur großen bischöflichen Kirchenkonföderation" abhängig machte. Der Begriff einer großen „Kirchenkonföderation" besteht nur in der Vorstellung unserer von den Ideen der Aufklärung bestimmten Schriftsteller. Für den Altkatholizismus gab es nur den Begriff der Kirche im religiösen Sinn, die nach altkatholischer (im Urchristentum wurzelnder) Vorstellung in jeder örtlichen Bischofsekklesia sich offenbarte.

das Gemeinbewußtsein, — wiederum ein deutlicher Beweis, daß der Katholizismus jünger ist als das Christentum. Es gab für den Katholizismus des 2. Jahrhunderts noch nach urchristlicher Art Ekklesia, Christentum auch außerhalb der katholischen Bischofskirche! So gab es dieselbe eine Taufe, die Taufe der Ekklesia, auch in außerbischöflichen, außerkatholischen Gemeinschaften. Die Anerkennung der außerkatholischen Taufe als einer gültigen Taufe war die notwendige Folge.

Das war es, was sich mit Durchführung der scharfen Scheidung „häretischer" Gemeinschaften von der Ekklesia Christi änderte. Seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts gab es für das katholische Gemeinbewußtsein eine „Ketzertaufe" als ein außerhalb der Christenheit (der Ekklesia) vollzogenes Sakrament. Die Frage der Ketzertaufe war jetzt erst da. Es war erklärlich, daß sie eine unsichere Beantwortung fand. War doch bis dahin die Gültigkeit der Taufe noch nicht an die Bischofsekklesia gebunden worden, und war doch die Überlieferung der Ekklesia von autoritär bindender Kraft (oben S. 75). Trotzdem lag auf der Hand, was die folgerichtige Anwendung des katholischen Kirchenbegriffs forderte.

Die kleinasiatische Kirche brachte zuerst den streng katholischen Standpunkt zur praktischen Geltung. Hier ward die Ketzertaufe schon früh als ungültig abgelehnt. Wer von den Häretikern zur katholischen Ekklesia übertrat, mußte aufs neue getauft werden, weil die Ketzertaufe keine Taufe war [8]. Der heilige Geist, der Geist Christi kann

Die Zugehörigkeit zu der rechtmäßigen örtlichen Ekklesia ist nach Cyprian für die Zugehörigkeit zur Kirche Christi und die Trennung von der örtlichen rechten Ekklesia mit der Trennung von der Kirche Christi gleichbedeutend. Novatian stand für Cyprian deshalb außerhalb der Christenheit, weil er als Gegenbischof des Cornelius von der rechtmäßigen römischen Ekklesia sich getrennt hatte. Cyprians Gedankenreihe beruhte in der folgerichtigen Handhabung des altkatholischen Kirchenbegriffs und ist darum auch (gegen Harnack) vollkommen durchgedrungen. Auch für Augustin sind die Schismatiker als solche außerhalb der Kirche Christi, weil sie an dem Geist der Liebe keinen Anteil haben, der die Einheit der Ekklesia begründet. Aber erst seit dem Ende des 3. Jahrhunderts ist die katholische (cyprianische) Beurteilung des Schismas in das katholische Gemeinbewußtsein übergegangen, und immer blieb, wie Harnack S. 425 zutreffend bemerkt, die Neigung (auch bei Cyprian selber, vgl. seine vorhin angezogenen Äußerungen), den Schismatikern wenn irgend möglich eine Häresie anzuhängen; denn — darin wirkten immer noch Anschauungen aus den Anfangszeiten des Katholizismus nach — die Häresie bildete den stärkeren Beweisgrund für die Nichtzugehörigkeit des Gegners zur Christenheit.

[8] Firmilian in Cypr. ep. 75, 7 berichtet über den Standpunkt der kleinasiatischen Kirche: Haeretici, si se ab ecclesia Dei sciderint, nihil habere potestatis

nur innerhalb der Christenheit sein und gegeben werden: es gibt nur eine Taufe, welche die Christenheit (Ekklesia) besitzt. In diesem

---

aut gratiae possunt, quando omnis potestas et gratia in ecclesia constituta sit ubi praesident majores natu (Bischofsekklesia) qui et baptizandi et manum inponendi et ordinandi possident potestatem. hae eticum enim sicut ordinare non licet nec manum inponere, ita nec baptizare nec quicquam sancte et spirit aliter gerere, quando alienus sit a spirituali et deifica sanctitate. Genau das gleiche verteidigt Cyprian, an den Firmilian schreibt. Trotzdem steht in bezug auf die geschichtliche Entwicklung die karthagische (lateinisch-afrikanische) Kirche anders als die kleinasiatische, vgl. Firmilian eod. c. 19: Quod autem pertineat ad consuetudinem refutandam, quam videantur opponere veritati (auf die consuetudo berief sich Papst Stephan), quis tam vanus sit, ut veritati consuetudinem praeferat, —. Quod quidem adversus Stephanum vos dicere Afri potestis, cognita veritate errorem vos consuetudinis reliquisse. Ceterum nos veritati et consuetudinem jungimus et consuetudini Romanorum consuetudinem sed veritatis opponimus, ab initio hoc tenentes quod a Christo et apostolis traditum est. Nec meminimus hoc apud nos aliquando cepisse, cum semper sic istic observatum sit ut non nisi unam Dei ecclesiam nossemus et sanctum baptismum non nisi sanctae ecclesiae computaremus (wir „zählten" nur eine Taufe, weil nur eine Ekklesia); lediglich der Montanistentaufe wegen (die von einigen nicht als Häretiker, sondern nur als Schismatiker beurteilt wurden) war die Synode von Ikonium notwendig. Vgl. die zutreffende Darstellung von Ernst in der Zeitschr. f. kathol. Theol. 1905 S. 262, 263 und oben Anm. 7. Die Kleinasiaten unterscheiden sich also von den Afrikanern. Während die (lateinischen) Afrikaner zunächst der römischen Gewohnheit (Anerkennung auch der außerkatholischen Taufe) und erst später (Konzil des Agrippinus um 220, vgl. unten) der katholischen „Wahrheit" gefolgt sind (sie müssen sich damit verteidigen, daß die „Wahrheit" der „Gewohnheit" vorgehe), haben die Kleinasiaten („wir") „von Anfang an" mit der „Wahrheit" die „Gewohnheit" (die Nichtanerkennung der außerkatholischen Taufe) verbunden. In der kleinasiatischen Kirche war die Ablehnung der außerkatholischen Taufe als einer „zweiten" und darum ungültigen Taufe zu Firmilians Zeit (um 250) bereits in „unvordenklicher", auf „Christus und die Apostel" zurückgeführter Übung. Durch die Synoden von Ikonium und Synnada (um 220) ward nur „bestätigt" (Firmilian l. cit.: confirmavimus), was in den Augen der Kleinasiaten schon „immer" gehandhabt war. Das Zeugnis des Firmilian wird bekräftigt durch die Briefe des Dionys von Alexandrien (um 258) an Xystus II., den Nachfolger Stephans, und an einige andere hervorragende Mitglieder des römischen Presbyteriums, Euseb. hist. eccl. VII, 5, 5; 7, 5: „Nicht erst jetzt und nicht nur von den Afrikanern ist die Wiedertaufe der ketzerisch Getauften eingeführt, sondern schon vor langer Zeit (πρὸ πολλοῦ) unter den früheren Bischöfen in den volkreichsten Ekklesien und den Synoden zu Ikonium und Synnada (gleichfalls in Phrygien) und auf vielen anderen Synoden." Vgl. Ernst a. a. O. S. 260, 261. In Alexandrien selbst galt die kleinasiatische Praxis noch in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts nicht (vgl. unten Anm. 16). In der kleinasiatischen Kirche aber stammt die Ablehnung der Ketzertaufe und Wiedertaufe ketzerisch Getaufter schon aus dem zweiten Jahrhundert (im 3. Jahrhundert, auf den

Satz stimmten alle überein[9]. Es gibt aber nur eine Christenheit, die katholische Bischofsekklesia. Das war der neue Satz, der nun unter Führung der Kleinasiaten für die Taufe zur Geltung kommen wollte. Die ketzerischen Gemeinschaften sind keine Ekklesia. Ihre Taufe ist darum nicht die Taufe der Ekklesia, nicht die christliche Taufe, sondern eine andere, eine zweite Taufe, welche der Taufe der (katholischen) Ekklesia als unchristliche und darum als un-

kleinasiatischen Synoden um 220, galt sie bereits als unvordenklich: Firmilian war auf der Synode zu Ikonium persönlich anwesend). Noch mehr. Tertullian schrieb etwa um 190 griechisch über die Taufe, insbesondere die Ketzertaufe (unten Anm. 11). Er schrieb griechisch, weil er in Widerspruch mit der damals auch im lateinischen Afrika beobachteten Gewohnheit den korrekt katholischen kleinasiatischen Standpunkt von der Nichtigkeit der Ketzertaufe vertrat: er suchte Anschluß und Zustimmung seitens der Kleinasiaten. So muß schon um 190 die kleinasiatische Übung eine festgewurzelte, darum auch für die übrige Kirche bedeutsame Macht gewesen sein. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Ignatiusbriefe in Kleinasien stark gewirkt haben, daß nach den Ignatiusbriefen korrekt katholisch nur die vom Bischof (oder seinem Beauftragten) vollzogene Taufe für gültig erklärt wird (oben Anm. 5), daß Firmilian (vgl. seine oben angeführten Worte) genau diesen ignatianischen Standpunkt vertritt, so gelangt man zu der Folgerung, daß höchstwahrscheinlich in Kleinasien die Ablehnung der außerkatholischen Taufe schon etwa gleichzeitig mit dem katholischen Kirchenbegriff (Ekklesia ist nur die Bischofsekklesia), also schon im Lauf der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, sich durchgesetzt hat. So konnte die kleinasiatische Übung bereits gegen das Ende des 2. Jahrhunderts Einfluß auf die gesamtkirchliche Entwicklung (das lateinische Afrika, vgl. Tertullian) gewinnen.

[9] Cyprian ep. 73, 25: Cum separari a se et dividi omnino non possint baptisma et ecclesia; ebenso 74, 4; 70, 1: neminem baptizari foris extra ecclesiam posse, cum sit baptisma unum in sancta ecclesia constitutum. Auch die Katholiken, welche die Ketzertaufe anerkannten, gingen von dem Satz aus, daß nur eine Taufe sei, die von Christus seiner Christenheit (Ekklesia) geschenkte Taufe, behaupteten aber, daß dieselbe eine Taufe auch von den Ketzern erteilt werde, Cypr. ep. 71, 1: eos qui apud haereticos tincti sunt quando ad nos venerint baptizari non oportere eo quod dicant unum baptisma esse; 75, 24: unum nobis atque illis baptisma dicunt esse et in nullo discrepare. Nur dadurch (daß beide Teile lediglich die eine der Ekklesia zugehörige Taufe kennen) empfängt der Gegenbeweisgrund der Kleinasiaten, sowie Tertullians und Cyprians (daß nur bei den Katholiken die Ekklesia sei) einen Sinn und zugleich seine Schlagkraft; daß andererseits auch die Häretiker ihre Taufe als die Taufe der Ekklesia beurteilten, ist selbstverständlich; Cyprian sagt darum, daß Anerkennung der Ketzertaufe Anerkennung des Standpunkts der Häretiker sei, ep. 73, 24: putabunt se ecclesiam quoque et cetera ecclesiae munera juste et legitime possidere; die richtige Antwort aber ergibt sich ihm (73, 11) aus der Gegenfrage: si autem in ecclesia non sunt (haeretici), quomodo baptizare baptismo ecclesiae possunt? Um die „Taufe der Ekklesia" handelte es sich für alle Parteien gleichermaßen.

gültige Taufe gegenübersteht. Das Wort von der Ketzertaufe als einer „zweiten Taufe“ ward das Schlagwort für ihre Ablehnung[10].

In diesen Sätzen der Kleinasiaten lebte die folgerichtige Durchführung des katholischen Kirchenbegriffs. Die zwingende Kraft der Gedankenreihe lag auf der Hand. Darum zündete sie auch im Abendlande. Tertullian schrieb (vor dem Ende des 2. Jahrhunderts, noch in seiner katholischen Zeit) in diesem Sinn über die Ketzertaufe. Zunächst in griechischer Sprache, um auf die ganze Kirche zu wirken und den Anschluß an die Kleinasiaten zu gewinnen. Dann noch einmal in einer lateinischen Schrift: es gibt nur eine Ekklesia und darum nur eine Taufe[11]. Seinen Spuren folgte ein karthagisches Konzil, das etwa

---

[10] Schon bei Tertullian hört man dies Schlagwort durch, De baptismo c. 15: Non idem deus est nobis et illis (den Häretikern), ideoque nec baptismus unus, quia non est idem; quem quum rite non habeant, sine dubio non habent nec capit numerari quod non habetur; ita nec possunt accipere quia non habent. Die „eine Taufe“ (die Taufe der Ekklesia) haben die Ketzer nicht, so daß die dort die Taufe Empfangenden nichts empfangen (nec possunt accipere). Das begründet Tertullian mit dem Satz: Ad nos enim editum est (uns ist die Taufe durch Christum anbefohlen); haeretici autem nullum habent consortium nostrae disciplinae — non debeo in illis cognoscere quod mihi est praeceptum. Nur der Christenheit (der Ekklesia), nicht den Häretikern ist die Taufe von Christus anbefohlen: Darum ist die Taufe der Häretiker eine andere als die von Christus eingesetzte Taufe (non est idem, non est unus baptismus), d. h. eine zweite Taufe, die mit Christus und dem Christentum nichts zu tun hat. Dementsprechend lautet die Beweisführung Cyprians und seiner Anhänger: Die Anerkennung der Ketzertaufe bedeutet die Anerkennung zweier, ja vieler Taufen; es gibt aber nur eine Taufe, die von Christus seiner Christenheit, der Ekklesia, anvertraute Taufe. Vgl. die Aussprüche der Bischöfe auf dem von Cyprian i. J. 256 abgehaltenen Konzil (Hartel, Opp. Cypriani I, p. 435 ff.), Sent. 22: Cum baptismata duo esse non possint, qui haereticis baptismum concedit sibi tollit. Sent. 36: (die Gegner) Non duo, sed multa baptismata faciunt, nam cum haereses multae sunt, pro eorum numero et baptismata conputabuntur. Cypr. ep. 71, 1: Cum duo baptismata esse non possint, duo baptismata ipsi faciunt, dum et apud haereticos baptisma esse dicunt; ep. 70, 1: neminem baptizari foris extra ecclesiam posse, cum sit baptisma unum in sancta ecclesia constitutum. Dazu Ernst a. a. O. S. 272, 273. — Am deutlichsten ist Cypr. ep. 73, 24: Nec quisquam existimet, haereticos, eo quod illis baptisma opponitur, quasi secundi baptismi vocabulo scandalizatos ut ad ecclesiam veniant retardari. Die Häretiker wurden durch das Wort (vocabulo) von der „zweiten Taufe“ „geärgert“, weil dies Wort das Schlagwort war, durch welches ihre Taufe als unchristliche Taufe und sie selbst als Unchristen bezeichnet wurden. Die Forderung der Wiedertaufe, weil die Ketzertaufe eine „zweite Taufe“ sei, erschien als Beleidigung der Häretiker und ward deshalb als Erschwerung ihrer Gewinnung für den Übertritt zur katholischen Ekklesia beurteilt.

[11] De baptismo c. 15: Unus omnino baptismus est nobis — quoniam unus

220 von dem Bischof Agrippinus abgehalten wurde [12]. Die lateinische Kirche Afrikas ging zu dem Grundsatz der Wiedertaufe ketzerisch Getaufter über. Sie beharrte dabei bis in den Anfang des 4. Jahrhunderts [13]. Cyprian, dem die Bischöfe Numidiens und Mauretaniens Heeresfolge leisteten, ward um die Mitte des 3. Jahrhunderts ihr glänzendster Verteidiger [14]. Nicht bloß die Kirchen Afrikas und Kleinasiens, sondern die katholische Idee war hinter Cyprian. Trotzdem ist er mit seiner Partei einem stärkeren Gegner, dem römischen Bischof, erlegen.

Auch in Rom kam es im Anfang des 3. Jahrhunderts unter dem Bischof Kallist (um 220) zu einer grundsätzlichen Entscheidung. Kallist „wagte es", wie seine Gegner sich ausdrückten, eine „zweite Taufe" für gültig zu erklären: die unchristliche Taufe in einer ketzerischen „Ekklesia" [15].

---

deus et unum baptismum et una ecclesia in caelis. Sed circa haereticos sane quae (lies: quid) custodiendum sit, digne quis retractet (die Frage der Ketzertaufe war bereits streitig). Ad nos enim editum est — non idem deus est nobis et illis nec unus Christus — nec baptismus unus — nec possunt accipere quia non habent (vgl. oben Anm. 10). Sed de isto plenius jam nobis in Graeco digestum est. In der griechischen Schrift ward gerade die Ketzertaufe eingehend behandelt. Denn der griechische (kleinasiatische) Standpunkt war es, den Tertullian gegen Rom und auch gegen die damals in Afrika geltende Übung vertrat. Tertullian griff nach Kleinasien hinüber, ganz ebenso wie später Cyprian.

[12] Cyprian (ep. 71, 4; 73, 3) beruft sich bekanntlich für seinen Standpunkt (Wiedertaufe der ketzerisch Getauften) auf das schon vor „vielen Jahren" von Agrippinus abgehaltene karthagische Konzil. Als Tertullian schrieb, war das Konzil des Agrippinus noch nicht gewesen. Sonst würde Tertullian es sicher erwähnt haben. Höchstwahrscheinlich hat Tertullians Einfluß für Agrippinus wie für die ganze lateinische Kirche Afrikas den Ausschlag gegeben. Aber dem Einfluß Tertullians war der Einfluß der kleinasiatischen Kirche (vgl. den Montanismus im lateinischen Afrika) voraufgegangen.

[13] Vgl. das Concil. Arelat. a. 314 c. 8 (Bruns II, p. 108).

[14] Vgl. die berühmten Briefe Cyprians ep. 69—74, den von Cyprian veranlaßten Brief Firmilians (ep. 75) und das große karthagische Konzil Cyprians mit 86 Bischöfen v. J. 256, Hartel, opp. Cypr. I, p. 435 ff.

[15] Das ist der Sinn der Worte Hippolyts Philosophumena IX, 12 (ed. Duncker et Schneidewin Gottingae 1859, p. 462): ἐπὶ τούτου πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα: „unter ihm (Kallist) zuerst ist eine zweite Taufe ihnen (den Anhängern des Kallist) gewagt worden". Hippolyt berichtet von Neuerungen des Kallist, die er in seiner „Schule" (die sich se ber „katholische Ekklesia" nennt) durchgesetzt hat, so daß die „Gewohnheit und die Überlieferung" (ἔθη καὶ παράδοσις) seiner Gemeinschaft (der römischen Kirche) bis zur Gegenwart Hippolyts dadurch bestimmt ist (διαμένει). Zu diesen Neuerungen des Kallist zählt auch das „Wagnis" einer „zweiten Taufe", das er „ihnen" (αὐτοῖς), d. h.

Bis zu den Tagen des Kallist war zwar die Aufnahme ketzerisch Getaufter ohne Wiedertaufe (also die Anerkennung der Ketzertaufe)

---

mit Wirkung für seine „Schule" (die Ekklesia) unternommen hat. Auch diese Neuerung des Kallist hat also Bestand gehabt bis zu dem Augenblick, in dem Hippolyt schreibt. Sie ist ein Stück der römischen „Überlieferung" geworden. Dadurch ist die Möglichkeit, Hippolyts Worte von der „zweiten Taufe" auf eine von Kallist eingeführte Wiedertaufe der Häretiker zu deuten, ausgeschlossen. Wenn Kallist (um 220) die Wiedertaufe angeordnet hätte, so hätte Stephan (um 255) unmöglich, ohne Widerspruch zu finden, die Unzulässigkeit der Wiedertaufe auf die römische Tradition gründen können. Die von Stephan behauptete römische consuetudo wird vielmehr von Cyprian und Firmilian zugestanden. Auch sonst ist von irgendwelcher Wiedertaufe in Rom keine Spur. Daß insbesondere das Vorgehen des Kallist mit der Wiedertaufe der Elkesaiten nichts zu tun hat, ergibt die Darstellung Hippolyts selber (IX, 13, p. 462 ff.) ganz unzweideutig. Die „zweite Taufe", die Kallist mit dem Erfolg „gewagt hat", daß sie in Rom Bestand hatte, muß etwas anderes sein als Wiedertaufe. Die richtige Deutung hat Ernst in seiner schon mehrfach angezogenen lehrreichen Abhandlung über die Stellung der römischen Kirche zur Ketzertauffrage in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1905, S. 258 ff. gegeben. Dort ist von ihm (S. 265 ff.) bereits der Beweis erbracht worden, daß die „zweite Taufe", die Kallist für die römische Kirche durchzusetzen „wagte", nichts anderes war als die Taufe der Häretiker. Hippolyt gebraucht das Schlagwort von der „zweiten Taufe" (oben Anm. 10), um das Verfahren des Kallist (ebenso wie die übrigen von Hippolyt dem Kallist vorgeworfenen Maßregeln) als widerchristlich zu brandmarken. Er will sagen, daß Kallist neben der christlichen Taufe eine andere, unchristliche Taufe für seine Ekklesia zur Geltung zu bringen wagte: die Taufe der Häretiker. Nur so erklärt sich der bei Hippolyt unmittelbar folgende Satz: Diese Neuerungen alle (die Lehre von der Vergebung aller Sünden durch den Bischof, die Entscheidung, daß auch Todsünde das Bischofsamt nicht nehme, daß auch mehrmals Verheiratete in den Klerus aufgenommen werden können, daß es neben der christlichen noch eine „zweite" Taufe gebe) hat der „herrliche Kallist" aufgebracht und seine Gemeinschaft (sein διδασκαλεῖον, wie Hippolyt sich ausdrückt, nämlich die römische katholische Kirche) ist ihm darin gefolgt, „nicht unterscheidend, mit wem man Gemeinschaft halten muß, sondern unterschiedslos ihre Gemeinschaft allen gewährend" (πᾶσι δ' ἀκρίτως προσφέρον τὴν κοινωνίαν). Die Kirchenpolitik des Kallist ging dahin, die Zugehörigkeit zu seiner Ekklesia zu erleichtern. Er ordinierte auch mehrmals Verheiratete, er ließ Bischöfe (anderer Ekklesien Italiens, vgl. oben Bd. 1 S. 389) auch bei Todsünde in ihrem Amt, er vergab alle Todsünden, er wagte eine „zweite Taufe". Er wußte nicht zu unterscheiden, mit wem man Gemeinschaft halten darf. Er hielt Gemeinschaft mit Todsündern und (das bedeutet die Anerkennung einer „zweiten Taufe") mit Häretikern. Er hielt Gemeinschaft wie mit Christen so mit Unchristen. Daß alle Maßregeln des Kallist Erfolg gehabt haben, bezeugt Hippolyt selbst und bestätigt die Kirchengeschichte. Der Episkopat des Kallist bedeutet in wichtigen Stücken einen entscheidenden Wendepunkt für die Entwicklung des Katholizismus. So auch hier. Die Entscheidung des Kallist zugunsten der Ketzertaufe war die Tatsache, durch welche Stephan zum unerschütterlichen Festhalten an der römischen Tradition bestimmt wurde.

tatsächlich in Übung; aber auf die Frage nach der religiösen Berechtigung und Begründung dieses Verfahrens gab es keine sichere Antwort. Das galt, wie in Rom, so auch in Alexandrien[16]. Noch um die Mitte des 3. Jahrhunderts konnte Cyprian davon ausgehen, daß es eine schlechtweg bindende Entscheidung nicht gebe, daß vielmehr jeder Bischof für seine Ekklesia zu selbständiger Entscheidung berechtigt sei (Cypr. ep. 72, 3; 73, 26).

Bei solcher Sachlage war es allerdings ein „Wagnis", daß Kallist um 220 als erster es unternahm, eine grundsätzliche Entscheidung abzugeben, die als Entscheidung der römischen Ekklesia zugleich Geltung in der ganzen Christenheit for-

---

[16] In hohem Grade lehrreich ist die Erzählung des Dionys von Alexandrien bei Euseb. VII, 9: „Schon vor langen Zeiten, möglicherweise noch vor dem Episkopat des Heraklas" (des Vorgängers des Dionys), also etwa um 230, ist ein Mann, der bei Ketzern getauft war, ohne Wiedertaufe, überhaupt, wie es scheint, ohne irgendwelche Förmlichkeit der Bischofsekklesia von Alexandrien beigetreten und hat dort viele Jahre hindurch gleich den übrigen als Christ an dem Leben der Ekklesia, insbesondere an der eucharistischen Feier, teilgenommen. Jetzt, in den Tagen des Dionys (um 257) wohnt der Mann einer Taufhandlung des Bischofs bei. Er bemerkt zu seinem Schrecken, daß er dereinst bei den Ketzern mit ganz anderen „Fragen und Antworten", ja mit „gotteslästerlichen" Worten getauft sei. Seine Taufe hatte also christliche Art und Form gehabt, aber zugleich ketzerische Lehrmeinungen zum Ausdruck gebracht. Der Mann verzweifelt wegen Ungültigkeit seiner Taufe an seinem Seelenheil und bittet den Bischof flehentlich um Wiedertaufe. Das aber, sagt Dionys, „wagte ich nicht zu tun". Dionys entschied, er könne den Mann, der so lange an der Eucharistie und an dem „Amen" der eucharistischen Versammlung teilgenommen, nicht als einen Ungetauften (Unchristen) von neuem taufen: der Mann möge sich beruhigen und in Hoffnung auf Gottes Gnade weiter an der Eucharistie (an dem Leben der Ekklesia) sich beteiligen. Aber der Mann beruhigte sich nicht. Er blieb vielmehr von der eucharistischen Versammlung fort, so daß Dionys in dieser Sache sich an den römischen Bischof Sixtus II. um Rat wandte (die römische Antwort ist leider nicht erhalten). Man sieht deutlich: 1. Noch um 230 machte die Aufnahme ketzerisch Getaufter in Alexandrien nicht die geringste Schwierigkeit; sie vollzog sich formlos, ohne daß ein Aufsehen davon gemacht wurde, als etwas Selbstverständliches (Dionys wußte daher lange nichts davon, daß dieser Mann ketzerisch getauft sei). 2. Durch den Getauften selber wird die Ketzertauffrage aufgeworfen und die Wiedertaufe begehrt, aber Dionys (beigenannt „der Große") ist völlig ratlos. Er sagt nicht, daß die Ketzertaufe gültig, auch nicht, daß sie ungültig sei. Er hat über diesen Punkt überhaupt kein Urteil. Er verweist den Mann auf die Eucharistie. Da das nicht wirkt, fragt der Bischof von Alexandrien in Rom an (wo jedenfalls die Gültigkeit der Ketzertaufe bejaht worden ist). Vor allem sieht man 3., daß die Übung der formlosen Aufnahme ketzerisch Getaufter lange bei Bestand sein konnte, ohne daß damit der Grundsatz der Gültigkeit der Ketzertaufe mit irgendwelchem Bewußtsein gehandhabt wurde. So war es in Alexandrien, und genau ebenso war es (bis auf Kallist) in Rom.

derte[17]. Nicht die Übung war das Neue — sie bestand schon längst —, sondern die Entscheidung, und zwar eine Entscheidung, die in Anspruch nahm, für die allein christlich mögliche zu gelten. Es entsprach das der Art dieses römischen Bischofs, der ja durch eine ganze Reihe von solchen grundsätzlichen Entscheidungen („Edikten") maßgebend in die Kirchengeschichte eingegriffen hat.

Nur durch die soeben bezeichnete Bedeutung des kalixtinischen Taufedikts erklärt sich seine Wirkung auf die ganze Kirche. In die Zeit unmittelbar nach Kallist (die Jahre 220 bis 230) fällt eine ganze Reihe von kleinasiatischen Synoden, die sich mit der Ketzertauffrage beschäftigten[18], und die karthagische Synode des Agrippinus, durch deren Beschlüsse das lateinische Afrika dem kleinasiatischen Standpunkt beitrat. Es war, als wenn im Jahr 220 in Sachen der Ketzertaufe ein elektrischer Schlag die Kirche getroffen hätte. Wir wissen jetzt, woher der Schlag kam. Durch sein Taufedikt hatte Kallist über die Kleinasiaten und ihre Anhänger das Verdammungsurteil ausgesprochen. Die Kleinasiaten strömten zu Synoden zusammen und wehrten sich. Agrippinus mit seinen Afrikanern schloß sich, dem römischen Bischof zum Trotz, offen den Kleinasiaten an. Der Ketzertaufstreit war da — schon seit 220, schon lange bevor Cyprian und Stephan einander gegenübertreten. Bereits Kallist hatte den Ketzertaufstreit eröffnet, und zwar so, daß der Kampf um die Ketzertaufe zugleich den Kampf um die Lehrgewalt des römischen Bischofs in sich schloß.

Kallist blieb, obwohl er auf dem Boden des hierarchischen katholischen Kirchenbegriffs stand und die hierarchische Idee mit

[17] Stephan befahl die Beobachtung des römischen Gebrauchs in der ganzen Kirche, Cypr. ep. 74, 1: Si qui ergo a quacunque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in paenitentiam. Er berief sich auf den Vorrang des römischen Episkopats, Cypr. ep. 75, 17: De episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt. Er exkommunizierte Cyprian als einen Unchristen (ep. 75, 25) und war bereit, auch mit den Kleinasiaten zu brechen (Euseb. VII, 5, 4). Das alles wird dadurch verständlich, daß Stephan nicht bloß eine tatsächlich vorhandene Übung, sondern eine bereits ergangene Entscheidung des römischen Stuhles (des römischen „Episkopats"), nämlich die Entscheidung des Kallist, vorfand, welche die römische Übung zu einem Gesetz für die Christenheit gemacht hatte. In dem Vorgehen des Stephan spiegelt das kalixtinische Taufedikt sich wieder.

[18] Dionys von Alexandrien sagt, daß nicht bloß die Synoden von Ikonium und Synnada, sondern „viele Synoden" sich mit der Ketzertauffrage beschäftigten, und zwar im Sinn der Kleinasiaten, vgl. oben Anm. 8. Die Synoden werden sämtlich kleinasiatische Synoden gewesen sein.

Erfolg förderte[19], doch in der Tauffrage auf dem Boden der bisherigen Übung stehen. Er bekannte sich zu der Gültigkeit der Ketzertaufe. Warum? Zwei seiner Gegner, vielleicht nicht ohne Grund, sagten, weil er so den Übertritt zu seiner Ekklesia erleichterte[20]. In hierarchischem Interesse machte er in Sachen der Ketzertaufe von der hierarchischen Idee keine Anwendung. Aber er hatte doch auch einen sachlichen Grund auf seiner Seite, der nicht so leicht zu entkräften war: die mit dem Urchristentum zusammenhängende Tradition. Daß das Urchristentum von ganz anderen Voraussetzungen ausgegangen war, ward natürlich nicht gesehen. Es bestand die Tatsache, daß von altersher Übertritt eines Christen von einer „Schule" zu einer anderen, ohne Wiedertaufe, ja ohne irgendwelche Aufnahmehandlung erfolgte. War doch der getaufte Christ als Glied der Christenheit (Ekklesia) ohne weiteres überall jeder Versammlung der Christenheit (Ekklesia) als Mitglied zugehörig[21]. Die Kleinasiaten beriefen

[19] Durch sein Bußedikt und durch den Grundsatz, daß ein Bischof bei Begehung einer Todsünde nicht ohne weiteres als abgesetzt zu betrachten sei. Das ist alles bekannt. Vgl. die von Hippolyt dem Kallist gemachten Vorwürfe (oben Anm. 15).

[20] Die Forderung der Wiedertaufe (das „Wort von der zweiten Taufe") ward als Erschwerung des Übertrittes von Ketzern angesehen, vgl. die Äußerung Cyprians, oben Anm. 10. Daß Kallist die Zugehörigkeit zu seiner Ekklesia möglichst erleichtern wollte, ist der Grundgedanke der ganzen Polemik Hippolyts, oben Anm. 15.

[21] Warum? Weil keine Christenversammlung Körperschaftsversammlung (eine Ortsgemeinde, eine Ortskörperschaft) mit körperschaftsverfassungsmäßig begrenzter Mitgliedschaft, sondern jede Christenversammlung eine Versammlung der ganzen Christenheit auf Erden (der Ekklesia) darstellte. Es gab nichts von Körperschaftsverfassung, nichts von Gemeindeverfassung (im heutigen Sinn), einem in sich geschlossenen örtlichen Verband, darum auch nichts von Aufnahme oder Ausschließung in bezug auf solchen örtlichen Verband. Es gab nur den Begriff der Christenheit (als einer religiösen Größe) und darum nur Versammlungen der Christenheit (wiederum als einer rein religiösen Größe), der jeder Christ als solcher zugehörte, vgl. Wesen u. Urspr. d. Kath., 2. Abdr., S. XXVIII. Das bestätigt sich auch hier. Cyprian schildert darum den früheren Zustand der afrikanischen Kirche (vor Durchsetzung der Wiedertaufe) dahin, daß ketzerisch Getaufte ohne weiteres zur katholischen (bischöflich geleiteten) Christenversammlung und damit zur eucharistischen Feier, also zur Kommunion im vollen Sinn des Worts, zugelassen wurden, ep. 73, 23: Sine baptismo admissi sunt — simpliciter admissi in ecclesia. Ganz ebenso verfuhr man in Alexandrien (oben Anm. 16). Cyprian fragt darum nach dem Seelenheil der so ohne Taufe Zugelassenen (wiederum ebenso wie der Mann in Alexandrien) und beruhigt sich mit der Zuversicht, daß Gott ihnen doch gnädig sein werde. Auch die Handauflegung, welche Stephan (vielleicht schon Kallist) vorschrieb, war keine Handlung der Aufnahme, sondern, wie ausdrücklich gesagt wird, des Bußverfahrens (in paenitentiam).

sich für ihr Verfahren auf eine von Christus und den Aposteln stammmende Gewohnheit. Aber es steht fest, daß die kleinasiatische Übung bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts rein örtlicher Natur war[22].

[22] Das ergibt sich aus folgenden Tatsachen: 1. Das lateinische Afrika hatte bis zum Ausgang des 2. Jahrhunderts die gleiche Übung wie die Römer. Ketzerisch Getaufte wurden ohne weiteres (simpliciter, vgl. Anm. 21) als Mitglieder der Ekklesia behandelt. Firmilian und Cyprian stimmen darin überein, daß die lateinische Kirche Afrikas ihren Standpunkt gewechselt hat: sie ist von der römischen (gemeinkirchlichen) zur kleinasiatischen Übung, vom „Irrtum" zur „Wahrheit" übergegangen, hat die „Gewohnheit" durch „Einsicht" (ratione) überwunden, da in geistlichen Dingen die Wahrheit der Gewohnheit vorgeht und dem zu folgen ist, was der Geist Gottes „besser" offenbart (Cypr. ep. 71, 3; 73, 13, 23; 74, 9; 75, 19, vgl. oben Anm. 8). Entscheidend war das Konzil des Agrippinus: auf dieser Synode „offenbarte der heilige Geist das bessere" (ep. 73, 13: in spiritualibus sequendum quod in melius fuerit a sancto spiritu revelatum; 74, 9: humana traditio wird aufgehoben durch divina dispositio: die altkatholische Synode ist Organ des heiligen Geistes, vgl. oben Bd. 1 S. 309 ff., nicht, wie die allgemeinherrschende Lehre annimmt, Organ der Kirche als einer Körperschaft). 2. Wie in Rom und im lateinischen Afrika (bis auf Agrippinus), so genoß auch in Alexandrien von altersher der bei den Ketzern Getaufte ohne weiteres die Gemeinschaft auch in der katholischen Ekklesia (oben Anm. 16). 3. Bis in das 3. Jahrhundert verfuhren die sämtlichen häretischen Gemeinschaften ganz ebenso wie die römischen Katholiken. Stephan beruft sich deshalb ausdrücklich auf die Häretiker: Cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent sed communicent tantum (Cypr. ep. 74, 1, 4). Wegen dieser seiner Berufung auf die Ketzer wird Stephan natürlich von Cyprian und Firmilian arg verspottet. Aber Stephan hat mit Recht in der ketzerischen Übung den stärksten Beweisgrund für die Gemeinchristlichkeit der von ihm verteidigten römischen consuetudo gesehen. In der ganzen Christenheit (von Kleinasien abgesehen), auch bei den Häretikern, kannte man es nicht anders, als daß der Getaufte lediglich kraft seiner Taufe jeder Christenheitsversammlung als Mitglied zugehöre und das Recht der „Gemeinschaft" besitze. Auch bei den Häretikern gab es keinen „Eintritt als Mitglied" und keine Aufnahmehandlung, sondern lediglich formlose Gemeinschaftsgewährung (communicent tantum). Auch in den häretischen „Ekklesien" war nichts von körperschaftlicher Verfassung und von Gemeindebildung in unserem Sinn: erst von dieser Erkenntnis aus wird die Geschichte der Ketzertaufe verständlich. Auch die Ketzertaufe gab das Christentum und damit Zugehörigkeit zu jeder „Kirche". Daß jüngere häretische Gemeinschaften (die Novatianer, dann die Donatisten) die Wiedertaufe (natürlich nicht als Aufnahme in diese Gemeinde, sondern als Aufnahme in die Christenheit) forderten, ist eine Wirkung der inzwischen in der katholischen Kirche (des lateinischen Afrika) vollzogenen Entwicklung. Die häretischen Bildungen sind Begleiterscheinungen des Gemeinchristlichen. Die gleichmäßige Übung der älteren häretischen Gemeinschaften, auf die Stephan sich beruft, war daher allerdings ein entscheidender Beweis für das, was von altersher Übung in der gemeinen Christenheit war. Die älteren häretischen Gemeinschaften sind natürlich ebenso wie der ältere Katholizismus vom Urchristentum her maßgebend bestimmt worden.

Bis (etwa) gegen das Jahr 220 hatte die ganze Christenheit, nur Kleinasien ausgenommen, die von der Urzeit her bestehende Übung. Die römische Überlieferung war in Wirklichkeit zugleich die Überlieferung der Gesamtkirche. Um so mehr konnte die Tradition der römischen Kirche als „apostolischen“ Ursprungs verbindliche Kraft für die ganze Christenheit in Anspruch nehmen.

Mit diesen Gründen zog denn auch Papst Stephan ins Feld, als er mit Cyprian in den Ketzertaufstreit eintrat. Hinter Cyprian war die katholische „Wahrheit“, hinter Stephan die „Gewohnheit“ der römischen Kirche, ja der gesamten (nicht kleinasiatischen) Christenheit.

Papst Stephan war sich, ebenso wie sein Vorgänger Kallist, bewußt, — und dadurch unterschied sich sein Standpunkt wesentlich von dem des Urchristentums und noch des 2. Jahrhunderts —, daß er mit der Ketzertaufe eine außerhalb der Ekklesia vollzogene Taufe anerkannte. Damit mußte eine Wandlung des Sakramentsbegriffs sich anbahnen. Nicht der Geist Gottes, der in dem Volke Gottes wohnt und wirkt, sondern der Ritus als solcher, das Nomen Christi, die Formel, das Opus operatum, wer auch der Handelnde sei, macht das Wesen des Taufsakraments [23].

Aber kann der Geist, den die Taufe gibt, überhaupt außerhalb der Ekklesia gedacht werden? Diesem Einwand brach Stephan (vielleicht schon sein Amtsvorgänger Kallist) die Spitze dadurch ab, daß er die ketzerisch Getauften nicht ohne weiteres, sondern nur unter Wieder-

---

[23] Für die Gültigkeit der Ketzertaufe (also von Kallist bzw. Stephan und deren Anhängern) wurde geltend gemacht: In nomine Jesu Christi ubicumque et quomodocumque baptizati gratiam baptismi sunt consecuti (Cypr. ep. 73, 16); vgl. 73, 18; 74, 5: Effectum baptismi majestati nominis tribuunt; 75, 9: Non putant quaerendum esse quis sit ille qui baptizaverit eo quod qui baptizatus sit gratiam consequi potuerit invocata trinitate nominum patris, filii et spiritus sancti — quod invocatio haec nominum nuda sufficiat (obgleich, wie Firmilian hinzufügt, in Wahrheit nur dann die Taufe wirksam ist, quando et qui baptizat habet spiritum sanctum et baptismum quoque ipsum non sit sine spiritu constitutum). Sed dicunt eum qui quomodocumque foris baptizatur mente et fide sua baptismi gratiam consequi posse. Wie die letztangeführten Worte zeigen, ward von seiten der Verteidiger der Ketzertaufe auch der Glaube des Empfängers als heilswirkend und den Mangel der ketzerischen Taufe ergänzend herangezogen (vgl. auch 73, 4: secundum quod credidit). Das Wesentliche aber war, daß der Geist Gottes als nicht dem Geistbegabten und der durch ihn handelnden Ekklesia, sondern als der Form der Handlung innewohnend gedacht wurde. Die Materialisierung des Sakramentsbegriffs kündigt sich an: der Geist Gottes muß dem formrichtig gehandhabten Ritus gehorchen!

holung der mit der Taufe verbundenen Handauflegung zu der Gemeinschaft mit der Ekklesia zuließ[24].

Ein Kompromiß lag darin. Nur die Taufe der Ketzer ward als gültig anerkannt, nicht auch die zugehörige zweite Handlung, die Handauflegung. Cyprian fragte mit Recht: warum nicht auch die Handauflegung[25]? Stephans Standpunkt war: der heilige Geist, der Geist Gottes, der in der Christenheit lebt, ist nur innerhalb der Christenheit (Ekklesia) denkbar, kann darum nur innerhalb der Christenheit empfangen werden. Aber ist es möglich — so fragte Cyprian (mit seinen Anhängern) wiederum mit Recht — den Geistempfang von den Wirkungen der Taufe (Sündenvergebung, Wiedergeburt, Anziehen Christi) zu trennen[26]? Und bedeutet nicht Sündenvergebung (auch in der

[24] Der Befehl Stephans (oben Anm. 17) lautete: Nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in paenitentiam. Nach dem Wortlaut dieser Äußerung würde die Handauflegung auf den ketzerisch Getauften wie auf einen Büßenden gleichfalls bereits Bestandteil der Tradition gewesen sein. Jedenfalls ist aber die Handauflegung als Voraussetzung der Zulassung zur Gemeinschaft nichts Ursprüngliches, sondern eine jüngere Zutat, ein Zugeständnis an die erstarkende katholische Idee. Die alte, wirklich mit der Urzeit zusammenhängende Übung war „einfache" Zulassung, wie Stephan auch für die häretischen Gemeinschaften bezeugt (communicent tantum), vgl. Anm. 22. Der Mann, mit dem Dionys in Alexandrien zu tun hatte, war dementsprechend ohne Handauflegung einfach zugelassen worden. Möglich ist, daß Kallist bereits die Handauflegung vorgeschrieben hatte, so daß in bezug auf diesen Punkt wenigstens eine etwa seit einem Menschenalter bestehende Übung da war. Möglich ist aber auch, daß erst Stephan die Handauflegung einführte, indem er dabei die Tradition zugunsten des Bußverfahrens gegen (zur Ekklesia) zurücktretende Katholiken als Tradition zugunsten auch des Bußverfahrens gegen übertretende Ketzer deutete: beide Fälle waren von dem Standpunkt aus, den Stephan und (ebenso schon) Kallist einnahmen, miteinander gleichartig. Vgl. Anm. 16.

[25] Cypr. ep. 73, 6: Quod si — baptizari aliquis foris et remissam peccatorum consequi potuit, — consequi et spiritum sanctum potuit, et non est necesse ei venienti manum inponi ut spiritum sanctum consequatur et signetur. Aut utrumque enim fide sua foris consequi potuit, aut neutrum eorum qui foris fuerat accepit; ep. 74, 5: Cur non in ejusdem Christi nomine illic et manus baptizato inponitur ad accipiendum spiritum sanctum, cur non eadem ejusdem majestas nominis praevalet in manus impositione quam valuisse contendunt in baptismi sanctificatione? (vgl. Anm. 24); ep. 75, 18: Wenn die Taufe der Ketzer, so muß auch ihre Handauflegung ad accipiendum spiritum sanctum gültig sein et incipient cetera quoque quae apud haereticos aguntur justa et legitima videri, quando in nomine Christi gerantur.

[26] Cypr. ep. 74, 7; 75, 8: Quoniam Stephanus et qui illi consentiunt contendunt dimissionem peccatorum et secundam nativitatem in haereticorum baptisma posse procedere apud quos etiam ipsi confitentur spiritum sanctum non esse, considerent et intellegant spiritualem nativitatem sine spi-

Form der Taufe) Ausübung der Schlüsselgewalt, die doch der Ekklesia und nur der Ekklesia (in der Person des Petrus) gegeben wurde? Ist es denkbar, daß die Häretiker die Gewalt Petri haben?[27] Können auch die Häretiker taufen, so haben sie die Schlüsselgewalt der Ekklesia und damit alle Sakramentsgewalt[28]. Diese Logik Cyprians ist unwiderleglich. Vom katholischen Standpunkt war die Anerkennung der Ketzertaufe ein Ding der Unmöglichkeit, ein Widerspruch in sich selbst. Stephan selber berief sich daher nicht auf einen Grundsatz — es gab keinen Grundsatz, den er für sich hätte geltend machen können, auch keinen Sakramentsbegriff, den er angewandt hätte[29], wenngleich seine Entscheidung den späteren Sakramentsbegriff keimartig in sich trug. Was für ihn ausschlaggebend war und was er darum zugleich als für alle bindend setzte, war ganz allein die Consuetudo, die Tradition, die positive Tatsache der überlieferten Übung der Christenheit.

Ihr Vorbild hatte die Handauflegung auf den übertretenden Ketzer in der Handauflegung auf den Katholiken, der zur Häresis übergegangen

---

ritu esse non posse —. 12: Qui illic (bei den Ketzern) in Christo baptizatus est induit Christum (nach der Lehre Stephans). Si autem induit Christum, accipere potuit et spiritum sanctum qui a Christo missus est et frustra illi venienti ad accipiendum spiritum manus inponitur: nisi si a Christo spiritum dividunt ut apud haereticos sit quidem Christus, non sit autem illic spiritus sanctus.

[27] Cypr. ep. 73, 7: Manifestum est autem ubi et per quos remissa peccatorum dari possit quae in baptismo scilicet datur. Nam Petro primum Dominus, super quem aedificavit ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit ut id solveretur quod ille solvisset. — Unde intellegimus nonnisi in ecclesia praepositis et evangelica lege ac dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare. Aus der Begründung der Taufgewalt auf die Gewalt Petri (die gut katholisch und zwar römisch-katholisch gedacht ist) wird folgerichtig der Satz abgeleitet, daß eine gültige Taufe nur innerhalb der katholischen Kirche und nur durch den Bischof, den Nachfolger Petri (oder einen vom Bischof Beauftragten) möglich ist. Ebenso Firmilian in ep. 75, 16: quod soli Petro Christus dixerit: quaecumque ligaveris super terram — et iterum in evangelio in solos apostolos insufflavit Christus dicens: accipite spiritum sanctum —. Potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis quas illi a Christo missi constituerunt et episcopis qui eis ordinatione vicaria successerunt. — 17: Stephani stultitiam quod — multas alias petras inducat et ecclesiarum multarum nova aedificia constituat.

[28] Vgl. die bereits oben Anm. 25 angezogenen Stellen.

[29] Die Macht der Formel in Christi nomine (bezw. im Namen der Dreieinigkeit) ward von Stephan für andere Fälle (z. B. für den Fall der Handauflegung) nicht anerkannt, vgl. Anm. 25.

war und nun zur katholischen Ekklesia zurücktrat. Schon in den Ignatiusbriefen findet sich der Grundsatz: wer sich nicht zur Bischofsekklesia, sondern zu anderen Christenversammlungen („privaten" Ekklesien) hält, dient nicht Gott, sondern dem Teufel (oben S. 312 Anm. 2). Trotzdem war noch durch das ganze 2. Jahrhundert das Hin und Her der Christen von der katholischen Ekklesia zu einer anderen „Schule" in ungehemmter Übung. Die Bischofsekklesia war noch ebenso flüssigen Bestandes wie andere Christenversammlungen: der Gegensatz zur Häresis und die katholische Idee entbehrten noch der Entwicklung. Erst in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts ward der Gedanke praktisch wirksam, daß der Übertritt von der katholischen Bischofsekklesia zu einer häretischen Gemeinschaft Sünde sei. Der zurücktretende Katholik ward nur als Büßer wieder aufgenommen und mußte sich einer Handauflegung des Bischofs unterziehen, um den Geist wieder zu empfangen, den er durch die Sünde verloren hatte[30].

Gerade so sollte auch der bei den Ketzern Getaufte, nunmehr zur katholischen Ekklesia Übertretende behandelt werden. Auch in den Händen der Ketzer ist die Taufe ja dieselbe eine Taufe (nicht eine „zweite" Taufe!), die Taufe Christi, die „Taufe der Ekklesia", also die Taufe der katholischen Kirche; denn eine andere Ekklesia gibt

[30] Cypr. ep. 71, 2: Quod nos quoque hodie observamus, ut quos constet hic baptizatos esse et a nobis ad haereticos transisse, si post modum peccato suo cognito et errore digesto ad veritatem et matricem redeunt, satis sit in paenitentiam manum inponere —. Ebenso ep. 74, 12 und Sent. 22 auf dem karthagischen Konzil von 256 (Hartel p. 445). Um die Mitte des 3. Jahrhunderts war das also im lateinischen Afrika (und ebenso in Rom) feste Übung. Daß diese Übung aber erst im Lauf der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entwickelt ist, beweist die Mitteilung des Dionys von Alexandrien (Euseb. VII, 7, 4), daß erst sein Vorgänger Heraklas (um 240) einen „Kanon" für die Behandlung der von der Häresis zur katholischen Ekklesia zurücktretenden Katholiken geschaffen hat (τοῦτον ἐγὼ τὸν κανόνα καὶ τὸν τύπον παρὰ τοῦ μακαρίου πάπα ἡμῶν Ἡρακλᾶ παρέλαβον). Bis auf Heraklas nahmen katholisch Getaufte, die ketzerisch geworden, dann aber wieder zur katholischen Ekklesia zurückgekehrt waren, ohne weiteres an der Gemeinschaft der katholischen Ekklesia teil. Erst Heraklas wies sie aus der Versammlung hinaus und ließ sie nur auf Grund eines Verfahrens zu, in welchem sie „öffentlich" (als Büßer) bekannten, was sie von den Gegnern gehört, und flehentlich (also unter Verwerfung der ketzerischen Lehren) um Gewährung der Gemeinschaft bitten mußten. Die katholische Ekklesia schloß sich gegen die Häresis ab. Man sieht auch hier wieder ganz deutlich: nicht, wie die allgemein herrschende Lehre annimmt, die geschlossene Ortsekklesia (die „Gemeinde") hat den Bischof, sondern der Bischof hat die geschlossene (von den übrigen christlichen Gemeinschaften sich sondernde) Ortsekklesia hervorgebracht. Vgl. oben Bd. I S. 191 ff.

es nicht[31]. Das war der Grundgedanke. Auch hier also ward von dem katholischen Kirchenbegriff Gebrauch gemacht. Aber nicht um die Ungültigkeit der Ketzertaufe, sondern um ihre Gültigkeit zugunsten der katholischen Ekklesia zu begründen. Durch die Ketzertaufe ist der Getaufte nicht etwa Mitglied einer häretischen Ekklesia (die es nicht gibt), sondern katholischer Christ, Glied der katholischen Ekklesia geworden. Darum muß der von der Häresis Übertretende ebenso behandelt werden wie der zur katholischen Ekklesia zurücktretende Katholik. Auch der ketzerisch Getaufte ist bereits katholisch getauft. Er hat die Gnade Christi und Vergebung aller seiner Sünden empfangen. Aber wehe ihm! Die Gnade Christi ward ihm zur Ungnade. Der Empfang der Taufe außerhalb der katholischen Ekklesia, das Leben des Getauften in der häretischen „Ekklesia", alles das ist Sünde! Mit solcher Taufgnade kann der heilige Geist kein Bündnis eingehen! Darum kommt der ketzerisch Getaufte als Büßer zum katholischen Bischof, um erst durch dessen Handauflegung zu der Taufgnade den Geist Gottes zu empfangen.

Wiederum war ein neuer Gedanke da: der Begriff eines gültigen, aber nicht normal heilswirksamen Sakraments. Wiederum kam das zugrundeliegende Kompromiß zum Ausdruck: nicht die Gültigkeit, aber doch die heiligende Kraft der Taufe ward an die katholische Kirche gebunden.

Damit waren die Voraussetzungen für die spätere (augustinische) künstlich ausgeklügelte, in sich unwahre Unterscheidung zwischen Dasein und Wirkung (Heilswirkung) des Sakraments gegeben. Aus und an den Sätzen Stephans (und Kallists) von der Gültigkeit der Ketzertaufe als einer Taufe, die Christi Gnade und doch Ungnade, die Christi Geist und doch nicht den heiligen Geist gibt (!), hat Augustins Sakramentsbegriff und Sakramentslehre sich entwickelt. Aus dem augustinischen Begriff ist dann der neukatholische Sakramentsbegriff hervorgegangen. Aber es hat ein Jahrtausend gedauert, bis der durch die Päpste Kallist und Stephan vorbereitete, von Augustin entfaltete scholastische neue Sakramentsbegriff die Herrschaft in der Kirche und

---

[31] Vgl. oben S. 318 Anm. 9. Auf diesem Standpunkt steht die katholische Kirche bekanntlich noch heute. Dadurch umfaßt sie im Grundsatz die gesamte getaufte Christenheit und schafft sich die Möglichkeit des Ketzerprozesses gegen alle ihr den Gehorsam weigernden Christen (soweit nicht temporum ratione habita davon abzusehen ist). Auch hier sieht man, daß der Verzicht auf die Durchführung des hierarchischen Kirchenbegriffs für das Taufsakrament im praktischen Erfolg eine ungeheuere Steigerung der hierarchischen Gewalt mit sich führte. Kallist gehört durch die Sicherheit seines Machtinstinkts zu den bedeutendsten römischen Bischöfen.

damit die Herrschaft nicht bloß über die Taufe, sondern über alle Sakramente (des Neukatholizismus) erlangte.

In der altkatholischen Kirche ist es trotz der Erfolge Stephans in Sachen der Ketzertaufe bei dem altkatholischen Sakramentsbegriff geblieben.

Die morgenländische Kirche verharrte schlechtweg bei der altkatholischen Idee, darum auch bei dem Grundsatz der Nichtigkeit der Ketzertaufe[32], also bei der ausnahmslosen Bindung aller Sakramente an das Handeln der Ekklesia. In der abendländischen Kirche drang die Entscheidung des Papstes Stephan über die Ketzertaufe durch; aber diese Entscheidung selber schloß trotz allem die Anerkennung der katholischen Idee, d. h. des altkatholischen Sakramentsbegriffs, in sich. Erklärte doch der Papst nur die Taufe der Häretiker für gültig. Die Handauflegung der Ketzer war nichtig und mußte wiederholt werden. Warum? Weil auch die Handauflegung ein Sakrament war[33]: das spätere Sakrament der Firmelung. Die Handauflegung der Häretiker war nichtig, weil nur in der Ekklesia der Geist Gottes ist und gegeben werden kann, d. h. kraft des altkatholischen Sakramentsbegriffs. Auf Grund der festgewurzelten römischen und gemeinchristlichen „Gewohnheit" ward für die Taufe, aber nur für die Taufe, eine Ausnahme gemacht. Sie sollte gültig sein auch außerhalb der Ekklesia. Im übrigen aber ward als Grundsatz die katholische Idee aufgenommen, daß nur die katholische Bischofsekklesia den Geist und darum das Sakrament besitzt, daß darum die Sakramente der Häretiker als solche, von der Taufe abgesehen, nichtig sind. Indem Papst Stephan für die Taufe eine Ausnahme forderte und durchsetzte, hat er zugleich den altkatholischen Begriff des Sakraments als des Handelns Gottes in und mit der Ekklesia anerkannt und ihm zu praktischer Durchführung verholfen.

In diesem Sinne ist denn auch die Entscheidung des Papstes Stephan von der altkatholischen Kirche ungefähr ein Jahrtausend lang verstanden und gehandhabt worden. Die päpstliche Entscheidung galt seit dem

[32] Kanon 19 von Nicäa (Bruns I, p. 19): Die Ketzertaufe (der Paulinisten) ist nichtig, es bedarf der Wiedertaufe. Can. apost. 45 (Bruns I, p. 7): ἐπίσκοπον καὶ πρεσβύτερον αἱρετικῶν δεξάμενον βάπτισμα ἢ θυσίαν καθαιρεῖσθαι προστάττομεν. 46: Der von den „Gottlosen" Getaufte muß wiedergetauft werden. Vgl. Bonwetsch in Haucks Realenzykl. Bd. 10 S. 274.

[33] Cypr. ep. 72, 1: Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii Dei possunt, si sacramento utroque (Taufe und Handauflegung) nascantur; 73, 21: sacramento utroque nascantur. Sent. 5 auf dem Konzil v. J. 256 (Hartel p. 439): Utroque sacramento debere eos renasci in ecclesia catholica.

Ausgang des 4. Jahrhunderts im Abendlande als unerschütterlich. Aber sie bedeutete eine Ausnahmestellung der Taufe. Für die übrigen Sakramente blieb es bei der aus dem Sakramentsbegriff folgenden Regel: sie sind gültig nicht durch sich selber, nicht durch ihre Form als solche, sondern nur kraft ordnungsmäßigen Handelns der Ekklesia.

Das ist es, was durch unzählige Zeugnisse bewiesen wird, durch Zeugnisse, welche den verschiedensten Zeiten des altkatholischen Jahrtausends angehören.

Der erste Hauptzeuge für die soeben entwickelte Grundanschauung ist Papst Innozenz I., der im Jahr 415 bekundet, daß alle Sakramente der Arianer und sonstiger Ketzer nichtig sind, nur die Taufe ausgenommen[34]. Den gleichen Grundsatz vertritt Papst Stephan III. und die von ihm unter Mitwirkung von zwölf „der heiligen Schrift und des kanonischen Rechts kundigen“ fränkischen Bischöfen abgehaltene römische Synode v. J. 769: alle geistlichen Handlungen des ordnungswidrig auf den römischen Stuhl erhobenen Papstes Konstantin sind nichtig und müssen deshalb wiederholt werden, nur die Taufe aus-

[34] Innocenz I. ep. 24 an den Bischof von Antiochien a. 415 (Jaffé Nr. 310) c. 3: Arianos — ceterasque hujusmodi pestes quia eorum laicos conversos ad Dominum sub imagine poenitentiae ac sancti Spiritus sanctificatione per manus impositionem suscipimus, non videtur clericos eorum cum sacerdotii aut ministerii cujuspiam suscipi debere dignitate: quoniam quibus solum baptisma ratum esse permittimus, quod utique in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti perficitur (es muß die richtige Form der Taufe beobachtet sein), nec sanctum Spiritum eos habere ex illo baptismate illisque mysteriis arbitramur (der heilige Geist wird trotzdem durch die Ketzertaufe nicht empfangen), quoniam cum a catholica fide eorum auctores desciscerent, perfectionem Spiritus quam acceperant amiserunt. Nec dare ejus plenitudinem possunt, quae maxime in ordinationibus operatur, quam per impietatis suae perfidiam — perdiderunt. Qui fieri potest, ut eorum profanos sacerdotes dignos Christi honoribus arbitremur, quorum laicos imperfectos, ut dixi, ad sancti Spiritus percipiendam gratiam cum poenitentiae imagine recipiamus? Die Taufe der Ketzer ist gültig, aber nur die Taufe. Die ketzerische Handauflegung (die Ergänzung der Taufe), die den Geist geben soll, ist nichtig. Gerade so ist die Ordination der Ketzer nichtig. Auch sie gibt den Geist nicht: die bei den Ketzern Ordinierten sind und bleiben vielmehr Laien (profani sacerdotes). Der Grundsatz lautet: alle anderen Sakramente der Ketzer sind nichtig (non rata). — Selbst Saltet, Réordinations p. 72 gibt zu, daß Inonzenz I. stark von Augustin (und der neukatholischen Theologie) abweicht, behauptet aber dennoch (p. 68), daß Innozenz I. die augustinische Theologie vertrete (!): nur daß der Papst über die ketzerische Ordination „harte Worte“ gebrauche. In Wahrheit lehnt Innozenz I. auf das schärfste alle Sakramente der Ketzer (außer der Taufe) als nichtig ab. Vgl. auch unten Anm. 46, 47.

genommen[35]. Dem schließt sich an die fränkische Synode, die Hinkmar von Rheims i. J. 853 in Soissons versammelte: alle geistlichen Handlungen, die der frühere Erzbischof Ebo von Rheims nach seiner Absetzung vorgenommen, sind nichtig, nur die Taufe ausgenommen[36]. Noch im 12. Jahrhundert steht auf dem gleichen Stand-

---

[35] Concil. Roman. a. 769 (Mom. Germ. Conc. II, p. 85, 86): Konstantin ist wegen unrechtmäßiger Erwählung abgesetzt, seine Ordinationen werden für nichtig erklärt: de ordinatione episcoporum, presbyterorum vel diaconorum quam predictus Constantinus apostolicae sedis invasor peregit — decernimus, ut episcopi quos consecravit si quidem presbyteri prius fuerunt aut diaconi, in eodem pristino honore revertantur (zu ihrem Sitze) et postmodum, facto more solito decreto electionis eorum, ad sedem apostolicam cum plebe atque decreto ad consecrandum eveniant et consecrationem a nostro apostolico suscipiant (der jetzige Papst soll also die Bischöfe aufs neue ordinieren) ac si prius fuissent minime ordinati (die von dem unrechtmäßigen Papst Konstantin vollzogene Ordination war nichtig). Sed et quae alia in sacris officiis isdem Constantinus peregit, praeter tantummodo baptismum, omnia iterentur. Nur die Taufe macht eine Ausnahme. Alle anderen geistlichen Handlungen des unrechtmäßig bestellten Bischofs, an ihrer Spitze die Ordinationen, sind, weil gegen die Ordnung der Ekklesia vollzogen, null und nichtig, als wenn sie überhaupt gar nicht geschehen wären. Zu dieser römischen Synode waren, um ihren Beschlüssen größeres Gewicht zu verleihen, zwölf fränkische Bischöfe zugezogen: Stephan III. hatte die fränkische Reichsregierung ersucht, ut aliquantos episcopos gnaros et in omnibus divinis scripturis atque sanctorum canonum institutionibus eruditos ac peritissimos dirigerent ad faciendum in hanc Romanam urbem concilium (Mon. Germ. l. cit. p. 74). Die Beschlüsse des Konzils stehen in vollkommenem Widerspruch mit der heute geltenden neukatholischen Sakramentslehre. Saltet, Réordinations p. 104, 105 will daher den römischen Stuhl möglichst entlasten und schiebt alles einerseits auf die Leidenschaft der Römer, andererseits auf die Unwissenheit der fränkischen Bischöfe. Aber so wenig es denkbar ist, daß der Papst die augustinische Theologie (falls er sie gehabt hätte) lediglich infolge Zornes vergessen haben sollte, ebenso wenig ist der Vorwurf der Unwissenheit gegen die fränkischen Bischöfe begründet. Die zwölf Frankenbischöfe waren angesehene Vertreter der theologischen Bildung ihrer Zeit (ohne das hätte ihre Teilnahme für die Geltung des Konzils keinen Wert gehabt). Ihr Urteil beweist nicht Mangel an Kenntnissen, sondern die geschichtliche Tatsache, daß die augustinische Theologie in der fränkischen Kirche gerade so keine Geltung hatte wie in der römischen.

[36] Concil. Suess. a. 853 (Mansi tom. XIV p. 983): quinta actione — decretum est a sacratissimo synodo ut quidquid in ordinationibus ecclesiasticis idem Ebbo post damnationem suam egerat, secundum traditionem apostolicae sedis, ut in gestis Pontificum legitur (man berief sich auf den Bericht des Liber Pontificalis über die in Anm. 35 angezogene römische Synode von 769), praeter sacrum baptisma, quod in nomine sanctae trinitatis perfectum est, irritum et vacuum habeatur: et ordinati ab eo — spiritus sancti judicio (d. h. durch den Beschluß dieser Synode) ecclesiasticis gradibus

punkt Gratian: für die Taufe gilt anderes als für die übrigen Sakramente; denn nur die Taufe ist schlechtweg gültig, mag sie innerhalb oder außerhalb der Kirche, mag sie ordnungsmäßiger oder ordnungswidriger Weise erteilt sein, während die übrigen Sakramente (dem Prinzip nach) nichtig sind, wenn sie außerhalb der Kirche oder gegen die Ordnung der Kirche vollzogen werden[37].

---

privati perpetuo habeantur. Die durch die Synode vollzogene Absetzung der von Ebo Ordinierten bringt die Nichtigkeit ihrer Ordination zum Ausdruck, vgl. oben S. 303 Anm. 39.

[37] Augustin folgert aus der Gültigkeit der ketzerischen Taufe die Gültigkeit auch der ketzerischen Ordination: das eine sei ein Sakrament wie das andere. Gratian bringt die Augustinstelle (c. 97 C. I qu. 1) und bemerkt dazu: Opponitur autem huic sententiae Augustini: Potestas dandi baptismum et jus consecrandi dominicum corpus et largiendi sacros ordines plurimum inter se differunt. Suspenso enim vel deposito sacerdote, nulla ei relinquitur potestas sacrificandi. — Degradatus enim episcopus potestatem largiendi sacros ordines non habet, facultatem baptizandi non amisit. Es kann also, sagt Gratian, nicht mit Augustin gefolgert werden: weil das eine ein Sakrament sei gleich dem anderen, sei das eine gültig (kraft der consecratio als solcher) gleich dem anderen (non ergo consequenter colligitur, ut si secedentibus a fide jus baptizandi relinquitur, potestas etiam distribuendi sacros ordines eis relinquatur, quamvis utrumque consecratione proveniat). Aber, damit Augustin nicht völlig unrecht bekomme, kann man, fügt Gratian hinzu, eine Unterscheidung machen. Augustin denkt an den Fall, daß der katholisch Ordinierte nachher Ketzer geworden ist: dann bleibt dem Abgefallenen die Ordinationsgewalt sacramento tenus, d. h. als Gewalt, das Sakrament der Ordination gültig zustande zu bringen, wenngleich ohne den effectus der Heilswirkung. In dem anderen Fall aber, daß ein ketzerisch Ordinierter seinerseits ordiniert, bleibt es bei dem Grundsatz, nämlich bei der Nichtigkeit der ketzerischen Ordination (wenngleich die ketzerische Taufe gültig ist). Diese Gratianische Distinktion ward von der Schule zu Bologna angenommen und war längere Zeit herrschende Kirchenlehre (vgl. unten), obgleich sie der augustinischen und ebenso der neukatholischen Sakramentslehre durchaus widerspricht. Neben seiner eigenen Ansicht bringt Gratian dann im Fortgang seiner Erläuterungen (von § 5 an: Quamvis possit generaliter dici etc.) Ausführungen entgegengesetzten, nämlich augustinischen Inhalts, die er wörtlich von Alger von Lüttich übernimmt. Er stellt damit, wie er es öfter bei schwierigen Fragen tut, dem Leser entgegengesetzte Ansichten zur Auswahl. Aber es bleibt dabei, daß er selber die augustinische Lehre ablehnt und in diesem Sinne denn auch die Haltung seiner Schüler bestimmt hat. Der Beweisgrund, von dem er gleich der ganzen altkatholischen Kirche (im Gegensatz zu Augustin!) ausgeht, ist die Tatsache, daß die Taufe unter Ausnahmerecht steht im Gegensatz zu allen übrigen Sakramenten. Gerade das ist es, was den katholischen Theologen Saltet, der eine gelehrte Schrift über die Reordinationen (Wiederholung nichtiger Ordinationen) geschrieben hat, gegen Gratian aufbringt: „Misérable chicane!“ ruft er aus (Saltet p. 68), eine „elende Schikane“, dies Wort Gratians von dem Unterschied zwischen der Taufe und den übrigen Sakramenten, ein Wort,

Ließ man den Ausnahmefall der Taufe außer acht, um nur den geltenden Grundsatz zum Ausdruck zu bringen, so hieß es schlechtweg, daß alle außerhalb der kirchlichen Ordnung stehenden Sakramente nichtig sind. So drückt sich Papst Leo I. aus im Hinblick auf die von der monophysitischen Ketzerei verseuchte Kirche Alexandriens: unter den Händen „der Gottlosen" (der Ketzer) sind alle Sakramente verschwunden, — in dem ketzerisch gewordenen Alexandrien gibt es keine Sakramente mehr[38].

Die angezogenen Quellenzeugnisse handeln gleichermaßen von den Sakramenten der Ketzer (außerhalb der Ekklesia) und von sonstigen ordnungswidrig verwalteten Sakramenten. Immer wird derselbe Grundsatz angewandt: Nichtigkeit der außerhalb der Ekklesia und ihrer Ordnung stehenden Sakramente.

Für alle Sakramente, die Taufe ausgenommen, hat die von Cyprian und Firmilian gegen Stephan verteidigte altkatholische Idee den Sieg behalten. Der Satz: salus extra ecclesiam non est, schließt nicht bloß für Cyprian[39], sondern für die altkatholische Kirche den anderen in sich, daß Sakramente außerhalb der katholischen Ekklesia und ihrer Ordnung unmöglich sind. Sakramente ohne Heilswirkung (extra oder contra ecclesiam) sind ein Widerspruch in sich selbst. Sakramentsverwaltung ist Handhabung der Schlüsselgewalt der Ekklesia, der Gewalt Petri. Wie kann die Schlüsselgewalt außerhalb und entgegen der Ordnung der katholischen Ekklesia ausgeübt werden!

---

das „viele Theologen in die Irre geführt hat"! Gratian nebst seiner Schule wird darüber gescholten, daß er eine andere Theologie hat als die heutige! Gewiß, die Forschungen Saltets zeugen von viel Gelehrsamkeit, aber — wo bleibt die Wissenschaft?

[38] Brief Leos I. vom 1. Dez. 457 (Jaffé Nr. 532): Manifestum quippe est, per crudelissimam insanissimamque saevitiam (den Aufruhr, der die Kirche Alexandriens in die Hände der Monophysiten gebracht hat) omne illic caelestium sacramentorum lumen extinctum. Intercepta est sacrificii oblatio, defecit chrismatis sanctificatio et parricidalibus manibus impiorum omnia se subtraxere mysteria. Der Papst konnte die Nichtigkeit der von den Ketzern vollzogenen Sakramente nicht deutlicher zum Ausdruck bringen. Natürlich ist die Tatsache für die katholischen Theologen peinlich. Saltet, Réord. p. 75, 76, meint, der Papst habe sich nur „ein wenig lebhaft ausgedrückt" und sei infolgedessen von mittelalterlichen Theologen „mißverstanden" worden; alle Schuld falle auf „die römische Kanzlei, die in Sachen der Sakramente auch an alten und ein wenig rückständigen Formeln haftete" (!). Allerdings, „Augustin würde sich nicht so ausgedrückt haben." Aber es bleibt dabei: nur die „Ausdrucksweise" ist eine andere. So muß es gemacht werden, um aus einem Quellenzeugnis das Gegenteil von dem herauszubringen, was es mit unmißverständlichen Worten sagt.

[39] Vgl. z. B. Cypr. ep. 73, 21.

Das Sakrament, an dem dieser Gedanke vom Altkatholizismus ungehindert zur Durchführung gebracht worden ist, war die Ordination. Die bischöfliche Ordination für die Ämter der eucharistischen Feier war jünger als Taufe und Eucharistie. Sie entstand erst im 2. Jahrhundert gleichzeitig mit der bischöflichen Verfassung, also mit dem Katholizismus. Hier gab es keine urchristlichen Erinnerungen, die zu überwinden gewesen wären.

Die Ordination ist für den Altkatholizismus im Grundsatz nur gültig, wenn sie vom Bischof, und zwar vom rechtmäßigen Bischof, d. h. innerhalb der Ekklesia, in Einklang mit dem kanonischen Recht vollzogen ist.

Der erste Fall, von dem wir Näheres hören, ist die Ordination Novatians zum römischen Gegenbischof (i. J. 251). Er ward formrichtig ordiniert von drei italienischen Bischöfen. Nichtsdestoweniger wird seine Ordination nicht bloß von Cyprian, sondern ebenso von dem römischen Papst (dem rechtmäßigen Bischof Cornelius) für nichtig erklärt, denn Novatian war gegen das „evangelische" (kanonische) Recht ordiniert, welches in der katholischen Ekklesia nur einen Bischof duldet und darum bei besetztem Bischofstuhle die Bestellung eines zweiten Bischofs ausschließt. Novatians Bischofsweihe war eine schismatisch in Widerspruch mit der Ordnung der Ekklesia vollzogene Ordination und deshalb nichtig für die Ekklesia [40].

[40] Euseb. hist. eccl. VI, 43, 8 ff. (ed. Schwarz p. 263): Brief des Cornelius von Rom an Fabius von Antiochien: Novatian suchte an sich zu reißen τὴν μὴ δοθεῖσαν αὐτῷ ἄνωθεν ἐπισκοπήν: er ließ drei Bischöfe aus einem „entlegenen Winkel Italiens" kommen, die ihn ordinierten εἰκονικῇ τινι καὶ ματαίᾳ χειροθεσίᾳ, so daß er zu unrecht „den ihm nicht zukommenden Episkopat" in Anspruch nimmt; dieser „Verteidiger des Evangeliums" wußte nicht, daß nach dem Evangelium „nur ein Bischof in der katholischen Ekklesia sein darf" (vgl. oben S. 216 Anm. 5). Die Ordination des Novatian ist „nicht von oben", ist nicht von Gott, ist darum nur der „nichtige Schein" einer Ordination. Gültig ist nur die Ordination durch Gott (die römischen Konfessoren bekennen daher von Cornelius, er sei zum Bischof erwählt a Deo omnipotente et Christo Domino nostro, Cypr. ep. 49, 2), vgl. oben S. 263. Ordination wider das „Evangelium" ist Ordination nicht durch Gott und darum keine wahre Ordination, sondern, wie der Papst ausdrücklich sagt, nur der „nichtige Schein" einer Ordination. So ist Novatian überhaupt kein Bischof. Ganz ebenso Cyprian ep. 69, 3: Novatianus in ecclesia non est nec episcopus conputari potest habere namque aut tenere ecclesiam nullo modo potest, qui ordinatus in ecclesia non est. Ebenso ep. 55, 24: Novatian und die von ihm zu Bischöfen Ordinierten sind vielmehr pseudoepiscopi, denn qui nec unitatem spiritus nec conjunctionem pacis observat et se ab ecclesiae vinculo atque a sacerdotum collegio separat (Schismatiker), episcopi nec potestatem potest habere nec honorem —. Der Papst Cornelius begründet die Nichtigkeit

Den allgemeinen Grundsatz, daß Ordinationen der „Schismatiker und Häretiker" bloßen „nichtigen Schein" bedeuten, verkündet gleichzeitig ein afrikanischer Bischof auf dem großen von Cyprian i. J. 256 abgehaltenen katholischen Konzil [41].

Die griechische Kirche vertrat den gleichen Grundsatz. Im Beginn des 4. Jahrhunderts wandte das große Konzil von Nicäa ihn praktisch an, indem es zugleich einige Ausnahmen bestimmte [42]. Ende des 4.

---

der Ordination durch ihre Rechtswidrigkeit (sie ist wider die lex evangelica), Cyprian durch ihre Vollziehung im Schisma. Beides ist sachlich gleichbedeutend. Denn die Meinung Cyprians ist, daß das Schisma als solches wider das göttliche Recht verstößt und darum gleich der Häresis die Lossagung vom Christentum und von der Christenheit bedeutet (vgl. oben S. 315 Anm. 7). Ordination außerhalb der Ekklesia und Ordination außerhalb der Ordnung der Ekklesia ist dasselbe. Unter dem einen wie unter dem anderen Gesichtspunkt ergibt sich die Nichtigkeit. Daß Cyprian so urteilt, wird dann auch von Saltet, Réord. p. 9 ff., 28 ff. zutreffend ausgeführt. Daß aber auch der Papst Cornelius diesen der heutigen neukatholischen Lehre durchaus widersprechenden Standpunkt geteilt hat, kann natürlich nicht zugegeben werden. Der Papst, meint Saltet p. 10, 11, drückt sich „sehr lebhaft" aus, aber man darf seine Worte „nicht buchstäblich nehmen". Warum nicht? Weil der Papst auch zweifelt, ob Novatian überhaupt gültig getauft sei (er hatte nur die Krankentaufe durch Besprengung empfangen). Weil also der Papst in bezug auf die Taufe Novatians eine „zweifellos" (vom neukatholischen Standpunkt) verkehrte Ansicht äußert und er in bezug auf die Ordination Novatians wiederum zweifellos (vom neukatholischen Standpunkt) verkehrt sich ausdrückt, muß er in beiden Fällen das Richtige gemeint haben! Diese Logik fasse wer kann. Gleichwertig ist die Berufung Saltets auf die Erzählung des Cornelius (Euseb. VI, 43, 18): Novatian habe die Eucharistie unter Änderung ihrer Liturgie benutzt, um sich von seinen Anhängern einen Treuschwur leisten zu lassen: das sei „das Schlimmste", was Novatian verbrochen, die heilige Handlung habe er für die Teilnehmer aus einem Segen in einen Fluch verwandelt (sie mußten „sich selbst verfluchen"). Offenbar will Cornelius die von Novatian geleitete Eucharistie als eine gotteslästerliche Handlung brandmarken. Das soll nach Saltet p. 11 beweisen, daß Papst Cornelius die Messen Novatians als gültig (comme valides) beurteilte! Solcher Beweisführung bedarf es, um den Quellen den Mund zu stopfen. Es bleibt die Tatsache aufrecht, daß Papst Cornelius ganz ebenso wie Cyprian die Ordination des Novatian mit dürren Worten für „nichtigen Schein" erklärt.

[41] Sent. 4 (Hartel, Cypr. opp. I, p. 438): Der Bischof Novatus bezeugt: Omnes schismaticos et haereticos qui ad ecclesiam conversi sunt baptizavi (die Taufe der Schismatiker und Häretiker ist nichtig), sed et eos qui ordinati videbantur (schismatische und häretische Ordination ist bloßer Schein) laicos recepi: schismatische und ketzerische Ordination ist nichtig. Der römische Papst Cornelius (vgl. Anm. 40) drückt sich über die Ordination (des Novatian) genau ebenso aus wie dieser afrikanische Bischof. Nicht die Spur einer Meinungsverschiedenheit zwischen Cornelius und dem lateinischen Afrika ist da (gegen Saltet, Réord. p. 10, 11).

[42] Kanon 19 von Nicäa (vgl. oben Anm. 32): Wie die Taufe so ist auch die Ordi-

nation der ketzerischen Paulianisten nichtig. Es bedarf der Wiedertaufe bzw., wenn der ketzerisch Ordinierte in den Klerus aufgenommen werden soll, der Wiederholung der Ordination durch den katholischen Bischof (χειροτονείσθωσαν ὑπὸ τοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου), und zwar der ganzen Ordination im altkatholischen Sinn, d. h. nicht bloß der Handauflegung (χειροθεσία), sondern auch der voraufgehenden Erwählung zum geistlichen Dienst (χειροτονία, ordinatio im engeren Sinn, vgl. oben S. 263). Der katholische Bischof hat auch die Prüfung der Tüchtigkeit zu wiederholen und damit den Amtsauftrag neu zu erteilen, auf Grund dessen dann die neue Handauflegung erfolgt: wenn seine Prüfung (ἀνάκρισις) ungünstig ausfällt, setzt er den ketzerisch (paulinistisch) Ordinierten ab (die Deposition drückt die Nichtigkeit der Ordination aus, oben S. 303 Anm. 39). Zum Sakrament der Ordination gehört altkatholisch nicht bloß die Handauflegung, sondern ebenso die Erwählung, der Amtsauftrag. Gerade auch die Erwählung, Verordnung zum Dienst ist für den Altkatholizismus geheimnisvolles Handeln Gottes. Für die ketzerischen Paulianisten gilt, daß ihre Ordination weder vor Gott gültige Erwählung, noch vor Gott gültige Handauflegung darstellt. — Novatianer und Meletianer waren Schismatiker, nicht Häretiker. Grundsätzlich gilt für Schismatiker das gleiche wie für Häretiker. Aber das Konzil von Nicäa machte zugunsten der Schismatiker aus praktischen Gründen eine Ausnahme. Nach Kanon 8 (Bruns I, p. 16) sollen die zur katholischen Kirche zurückkehrenden novatianischen Kleriker vom katholischen Bischof die Handauflegung empfangen und so im Klerus bleiben (χειροθετουμένους αὐτοὺς μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ), und zwar in derselben Amtstellung wie bisher (eine Ausnahme bei Zusammentreffen eines novatianischen und eines katholischen Bischofs in der gleichen Stadt). Den Novatianern wird zugestanden, daß ihre Kleriker ohne erneute Prüfung und folgeweise ohne erneute Bestellung (Erwählung, Ordination im engeren Sinn) in die Reihen des katholischen Klerus aufgenommen werden, mit demselben Dienst, für den sie bisher bestellt waren. Das heißt: der erste (grundlegende) Teil ihrer Ordination — die Erwählung zu diesem klerikalen Dienst, die Erteilung des Amtsauftrags — ist und bleibt gültig. Die novatianischen Kleriker haben ihr Amt wirklich von Gott (sakramental) empfangen. Nur der zweite Teil ihrer Ordination, die Einsegnung zu dem Amt, die Handauflegung, die den zugehörigen Geist gibt (oben S. 280 ff.), ist nichtig und muß daher wiederholt werden. Vom neukatholischen Standpunkt ist das ganz unverständlich, denn für den Neukatholizismus ist nur noch die Handauflegung sakramental, nicht mehr die Erteilung des Amtsauftrags, die missio. Neukatholisch bedeutet also die Wiederholung der Handauflegung die Wiederholung des ganzen Sakraments (die Reordination), während doch das Konzil offenbar nur die Handauflegung wiederholt haben will, nicht die Ordination. Schon Gratian hat den Kanon falsch verstanden: er versteht ihn bereits neukatholisch und deutet ihn auf Wiederholung der Ordination (c. 8 C. I qu. 7). Die späteren katholischen Theologen wollen infolge der nunmehr geltenden augustinischen Sakramentstheologie von Reordination nichts mehr wissen und stehen daher unserem Kanon, der doch mit dürren Worten Wiederholung der Handauflegung vorschreibt, ratlos gegenüber, vgl. z. B. Hefele, Konziliengeschichte, Bd. 1 S. 409, 410, Saltet, Réord. p. 36 ff. Nur der altkatholische Begriff der Ordination als der sakramentalen Erteilung des Amtsauftrags mit anschließender Handauflegung (Segnung) ermöglicht das Verständnis des Konzilsschlusses. Die Ordination der Novatianer ward gerade so

Jahrhunderts ward der allgemeine Grundsatz als solcher von den sogenannten apostolischen Kanonen verkündigt [43].

Auch das römische Papsttum — das war für die abendländische Entwicklung entscheidend — blieb bei dem Grundsatz der Nichtigkeit aller schismatischen und häretischen Ordinationen. Der Standpunkt des Papstes Cornelius im 3. Jahrhundert war der Standpunkt auch seiner Nachfolger. Für die Einzelfälle (Notfälle) konnte die Kirche (die Christenheit unter der Führung einer Synode oder des Papstes) eine Ausnahme zulassen. Das ward durch das Vorgehen des Konzils von Nicäa gerechtfertigt [44]. Der Grundsatz aber wurde durch solche Notentscheidungen

---

behandelt wie die Ketzertaufe. Die Taufe war gültig, aber nicht die zugehörige Handauflegung. Gerade so hier. Die Taufe (der Ketzer) gab Christi Gnade, aber nicht Christi Geist. Hier: die Ordination (der Schismatiker) gab das Amt von Gottes Gnaden, aber nicht den Geist. Natürlich ist das eine Kompromiß inhaltlich so widersinnig wie das andere. — Gleich den Novatianern wurden auch die Meletianer behandelt, vgl. das Schreiben des Konzils bei Socrat. hist. eccl. I, 9 (dazu H e f e l e, Konziliengeschichte, Bd. 1 S. 353). Auch die von den Meletianern Ordinierten sollten ihr klerikales Amt ohne weiteres behalten, nachdem sie durch eine heiligere Cheirotonie bekräftigt sind" (μυστικωτέρᾳ χειροτονίᾳ βεβαιωθέντες). Daß hier der Ausdruck „Cheirotonie" (Ordination) ungenau (im weiteren Sinn) gebraucht ist und nur den zweiten Teil der Ordinationshandlung, die Handauflegung, bedeuten soll, wird durch die Analogie der Vorschrift bezüglich der Novatianer, vor allem durch die Tatsache außer Zweifel gestellt, daß auch hier keine Neuprüfung und keine Neubestellung, also k e i n e Cheirotonie im engeren Sinn (keine Neuerteilung des Amtsauftrags) stattfinden soll. Die Meinung der Konzilsschlüsse über Novatianer und Meletianer ist: diese Ordinationen der Schismatiker (die man mit ihrem bedeutenden Anhang für die katholische Kirche gewinnen wollte) sollen a u s n a h m s w e i s e i n d e r S a c h e (Amtszuständigkeit) g ü l t i g s e i n; nur daß das katholische Prinzip durch die F o r m der Wiederholung der Handauflegung gewahrt wird.

[43] Can. 67 (Bruns I, p. 10): Reordination ist nur gestattet, wenn der Fall vorliegt, ὅτι παρὰ αἱρετικῶν ἔχει τὴν χειροτονίαν. τοὺς γὰρ παρὰ τῶν τοιούτων βαπτισθέντας ἢ χειροτονηθέντας οὔτε πιστοὺς οὔτε κληρικοὺς εἶναι δυνατόν Wie die Taufe, so ist die Ordination der Ketzer nichtig und deshalb zu wiederholen. Vgl. oben Anm. 41.

[44] Vgl. die Dekretale Innozenz' I. ad episcopos Macedonas v. J. 414 (Jaffé Nr. 303) c. 10: Die mazedonischen Bischöfe wollen ketzerisch ordinierte Kleriker als gültig ordiniert zulassen und berufen sich auf den Konzilsschluß von Nicäa zugunsten der Novatianer. Auch der Papst geht davon aus, daß das Konzil die Ordinationen der Novatianer als (in der Hauptsache) gültig begünstigte, indem es vorschrieb, ut accepta manus impositione, sic m a n e a n t i n c l e r o: die novatianisch Ordinierten sind in der Kirche Gottes gültig (durch Gott) a n g e s t e l l t, wenngleich die Handauflegung wiederholt werden muß. Possum vero dicere, fügt der Papst hinzu, d e s o l i s h o c N o v a t i a n i s esse praeceptum n e c a d a l i a r u m h a e r e s u m c l e r i c o s p e r t i n e r e (der Papst beurteilt die Novatianer nicht bloß als Schismatiker, sondern auch als Häretiker). Nam

nicht berührt, er ward vielmehr als Grundsatz durch die Ausnahme bestätigt.

In diesem Sinne äußert sich zu Beginn des 5. Jahrhunderts Papst Innozenz I., von dem wir bereits wissen, daß er den Ketzern „nur die Taufe zugestand". Er spricht in einem Schreiben an den Bischof in Antiochien mit den stärksten Worten die Nichtigkeit der von „Arianern oder anderen Ketzern" vollzogenen Ordinationen aus [45]. In zwei anderen Briefen betreffend die Ordinationen des als Ketzer abgesetzten Bischofs (von Sardika?) Bonosus entwickelt er ausführlich seine Grundsätze. In dem einen Brief behandelt er die von Bonosus vor seiner Verurteilung vollzogenen Weihen: diese sind gültig, ihre Wiederholung (Reordination) wäre darum eine schwere Sünde [46]. In dem anderen Brief ist die Rede von den Klerikern, die Bonosus nach seiner Verurteilung geweiht hat. Die mazedonischen Bischöfe hatten in zahlreichen Fällen diese Kleriker reordiniert. Der Papst verbietet das für die Zukunft: es ist gegen das kanonische Recht (gegen die lex ecclesiae nostrae). Warum? Weil diese Kleriker durch Empfang der ketzerischen Weihe schwer gesündigt haben und darum gleich anderen Missetätern unwürdig sind, die Ordination zu empfangen. Das ist das einzige Hindernis. Die Tatsache, daß sie schon einmal (von dem abgesetzten Bonosus) ordiniert waren, ist kein Hindernis. Denn diese ketzerische Ordination war null und nichtig. Eine wirkliche Reordination (Wiederholung eines gültigen Sakraments) würde gar nicht vorliegen. Das hatten die mazedonischen Bischöfe denn auch geltend gemacht, und das wird vom Papst als richtig anerkannt. Nur das Verschulden der Kleriker durch Entgegennahme einer ketzerischen Ordination schließt sie von der katholischen Ordination aus. [47] Noch

---

si utique de omnibus ita definirent, addidissent, a Novatianis aliisque haereticis revertentes debere in suo ordine recipi. So seien denn auch die Paulianisten vom Konzil anders behandelt worden: ihre Ordination sei nicht anerkannt (vgl. oben Anm. 42). Auf die Paulianisten hat das Konzil, so meint der Papst, die für Ketzer geltende Regel angewandt (ihre Ordinationen sind nichtig), während zugunsten der Novatianer, aber nur der Novatianer, eine Ausnahme bestimmt wurde.

[45] Vgl. oben S. 332 mit Anm. 34.

[46] Vgl. Sohm, Das altkatholische Kirchenrecht in Festschrift für Wach, S. 425 Anm. 22 zu § 17. Die von Bonosus gültig Ordinierten sind ohne Reordination einfach aufzunehmen.

[47] Das ist der Inhalt von cap. III, IV der in Anm. 44 angezoge en Dekretale. Der Papst hatte den Mazedoniern schon einmal (in einem verloren gegangenen Schreiben) seine Meinung auseinander gesetzt, die er jetzt wiederholt, indem er zugleich auf Einwendungen der mazedonischen Bischöfe ant-

ein anderer Umstand war zu erwägen. Zur Zeit der Anfänge der bonosianischen Bewegung hatte ein von dem Erzbischof Anysius von Thessa-

wortet: Ventum est ad tertiam quaestionem, quae pro sui difficultate longiorem exigit disputationem: cum nos dicamus (in einem vom Papst schon früher erlassenen Schreiben), ab haereticis ordinatos vulneratum per illam manus impositionem habere caput (die Persönlichkeit erleidet einen Schaden durch die ketzerische Ordination). Et ubi vulnus infixum est, medicina adhibenda est (das Bußverfahren), ut possit recipere sanitatem. Quae sanitas post vulnus secuta sine cicatrice esse non poterit (auch nach geleisteter Buße bleibt die Narbe, ein Makel der Persönlichkeit): atque ubi poenitentiae remedium necessarium est, illic ordinationis honorem locum habere non posse (diesen ketzerisch Ordinierten kann jetzt die katholische Ordination nicht erteilt werden — das ist durch die persönliche Minderwertigkeit dieser Kleriker ausgeschlossen). Nam si, ut legitur, quod tetigerit immundus immundum erit, quomodo id ei tribuetur (die Ordination), quod munditia ac puritas consuevit accipere? Sed e contra asseritur, eum qui honorem amisit honorem dare non posse: nec illum aliquid accepisse, quia nihil in dante erat quod ille possit accipere (die mazedonischen Bischöfe haben gegen die Erwägungen des Papstes die Nichtigkeit der Ordinationen des bereits abgesetzten Bonosus geltend gemacht: der Fall sei so zu beurteilen, als wenn diese Kleriker überhaupt noch gar nicht ordiniert wären). Acquiescimus, et verum est (das ist vollkommen richtig, sagt der Papst). Certe quia quod non habuit dare non potuit (Geist von Gott, Amt von Gott hatte Bonosus nicht mehr, er konnte darum beides auch nicht geben: die von ihm Ordinierten sind keine Geistlichen, keine von Gott beamteten Kleriker, sind in Wahrheit gar nicht ordiniert), damnationem utique quam habuit per pravam manus impositionem dedit (seine Verdammnis wegen der Sünde dieser Handauflegung hat Bonosus ihnen gegeben): et qui comparticeps factus est damnationis, quomodo debeat honorem accipere, invenire non possum. Obgleich also der Papst den Mazedoniern die Nichtigkeit der ketzerischen Weihen zugab, blieb für ihn doch die Erteilung der katholischen Ordination durch die „Verdammnis“, die „Wunde“, die „Unreinheit“ dieser Kleriker, durch ihre Teilnahme an der sündhaften ketzerischen Handauflegung ausgeschlossen. Gegen diese Meinung (die der Papst ja schon früher ausgesprochen) richtete sich ein zweiter Einwand der anderen. Sed dicitur vera ac justa legitimi sacerdotis benedictio auferre omne vitium quod a vitioso fuerit injectum. Man sagte: der durch die unrechtmäßige Ordination entstandene Makel der Persönlichkeit wird durch die rechtmäßige Ordination geheilt. Der Papst lehnt das ab: dann würden ja alle Sünden am einfachsten durch Erteilung der Ordination geheilt (was die Mazedonier übrigens gar nicht behauptet hatten). Wer von den Häretikern zu uns kommt, wird nur als Laie durch Handauflegung aufgenommen und niemals in clericatus honorem befördert. Das ist feste Ordnung unserer Kirche (nostrae lex est ecclesiae), sagt der Papst. Um so mehr gilt das von Katholiken, die ketzerisch wurden und nun zurückkehren. Anders ihr Mazedonier: apud vos non solum poenitentiam non agunt, verum etiam honore cumulantur. An Stelle der Auferlegung einer Buße empfangen die ketzerisch ordinierten Kleriker von euch die Ordination. Das ist es, was der Papst auf das entschiedenste miß-

lonich abgehaltenes Konzil gestattet, die von dem verurteilten Bonosus Ordinierten, falls sie zur katholischen Kirche übertraten, ohne weiteres als Kleriker aufzunehmen. Hier waren also auch die von dem bereits verurteilten Bonosus vollzogenen Ordinationen als gültig behandelt worden. Man rechtfertigte das damit, daß sonst ein großes Ärgernis entstehen würde. Der Papst erkennt an, daß die Notlage das forderte. Aber er fügt hinzu: Die Berufung auf die Not der Zeit bestätigt, daß eine Abweichung von der alten, apostolischen, in Rom stets beobachteten Regel, eine Ausnahme beschlossen ward, wie sie ähnlich durch das Konzil von Nicäa den Novatianern bewilligt wurde, eine Ausnahme, die nur Geltung hat, so lange die Not dauert. Da nun bessere Zeiten gekommen sind, so hat die Geltung des Notrechts ein Ende. Was in der Vergangenheit hinsichtlich der bonosianischen Kleriker gesündigt ist, möge, sagt der Papst, übersehen und dem Urteil Gottes anheimgestellt werden; denn die Zahl derer, gegen die vorgegangen werden müßte, ist zu groß. Für die Zukunft aber ist um so strenger die alte von der römischen Kirche vertretene apostolische Regel zu beobachten, nach welcher einerseits die ketzerische Ordination nichtig ist und andererseits das Verschulden, welches in dem Empfang einer ketzerischen Ordination liegt, die Erteilung der katholischen Ordination ausschließt[48].

---

billigt. Warum? Nach der neukatholischen Theologie müßte der Papst sagen: wegen des Verbotes der Reordination (denn nach neukatholischer Lehre wäre die Ordination des abgesetzten Bonosus als gültig, wenngleich unerlaubt zu beurteilen). Aber der Papst sagt nichts von alledem. Selbst Saltet p. 70 muß einräumen, daß „die Verurteilung der Reordinationen" durch Papst Innozenz I. in unserer Dekretale nur eine „sehr indirekte" sei. In Wahrheit enthält die Dekretale gar keine „Verurteilung der Reordinationen". Der Papst ist vielmehr der Meinung und sagt es mit dürren Worten, daß die erste (bonosianische) Ordination nichtig war. Innozenz I. vertritt das Gegenteil der neukatholischen Lehre. Saltet tröstet sich damit, daß derselbe Papst doch in einem anderen Schreiben die Reordination des Rusticius, der gleichfalls von Bonosus ordiniert war, als schwere Sünde bezeichne. Rusticius gehörte aber zu denen, die Bonosus vor seiner Verurteilung ordiniert hatte (vgl. oben Anm. 46). Die Ordination des Rusticius war gültig und darum seine Reordination sündhaft. Die Ordinationen des Bonosus nach seiner Verurteilung aber sind für den Papst nichtig und darum ein Fall verbotener Reordination überhaupt nicht gegeben. Keine Reordination, aber die Ordination von Unwürdigen würde vorliegen. Das steht alles sonnenklar in der Dekretale. Es bleibt bei der, für katholische Theologen allerdings peinlichen Tatsache, daß der altkatholische Papst altkatholisch, nicht aber neukatholisch denkt.

48 Das ist der Inhalt von cap. V, VI, l. cit: Anysii quondam fratris nostri aliorumque consacerdotum summa deliberatio (es fand eine Synode statt) haec fuit, ut, quos Bonosus ordinaverat, ne cum eo remanerent ac fieret non mediocre

Die Äußerungen des Papstes sind dadurch von besonderen Wert, daß sie den Grundsatz von der Nichtigkeit der durch einen ketzerisch gewordenen Bischof erteilten Ordination ausdrücklich nicht bloß als

---

scandalum, ordinati reciperentur (die bonosianischen Kleriker sollten als „Ordinierte", also als gültig Ordinierte, aufgenommen werden, damit ihnen der Rücktritt zur katholischen Kirche erleichtert würde). Vicimus, ut opinor, ambigua (die hier möglichen Zweifel hat der Papst überwunden). Jam ergo quod pro remedio ac necessitate temporis statutum est (durch die Synode von Thessalonich), constat primitus non fuisse ac fuisse regulas veteres, quas ab apostolis et apostolicis viris traditas ecclesia Romana custodit custodiendasque mandat eis qui eam andire consueverunt. Sed necessitas temporis id fieri magnopere postulabat. Ergo quod necessitas pro remedio invenit, cessante necessitate debet utique cessare pariter quod urgebat: quia alius est ordo legitimus, alia usurpatio, quam tempus fieri ad praesens impellit Es folgt die Auseinandersetzung über den Kanon von Nicäa zugunsten der Novatianer (oben Anm. 44). Da nur für die Novatianer, nicht für Ketzer überhaupt die Gültigkeit ihrer Ordinationen anerkannt wurde, so bleibt es im allgemeinen bei der „alten", auch von der römischen Kirche beobachteten Regel, daß die ketzerische Ordination nichtig ist. Nur daß wiederum (damit kehrt der Papst zu der früheren, in Anm. 47 dargelegten Gedankenreihe zurück) nicht zu übersehen ist, daß die Empfänger solcher ketzerischen (nichtigen) Ordination der Buße zu unterwerfen, nicht aber, auch nicht nach geleisteter Buße, durch Erteilung der katholischen Ordination zu Klerikern zu befördern sind: nec post poenitentiam clericum fieri canones sua auctoritate permittunt. Diese Leute sind keine Kleriker und sollen es auch nicht werden. Sie wollen zwar wider ihren Willen von Bonosus ordiniert sein. Das glaube, wer will. Sie sind ja monatelang in der Gemeinschaft des Bonosus geblieben. Sie gingen zu Bonosus, weil sie glaubten, dort würden sie leichter ordiniert. Nunc illud quod superest interrogo: qui post mensem et eo amplius rediit, cum se presbyterum a Bonoso consideret ordinatum, si non sacramenta confecit, si non populis tribuit, si missus secundum consuetudinem non complevit, quid de his censeatis, quaeso, promatis apertius (diese bonosianischen Kleriker wollen ihren ordo nicht ausgeübt haben; aber, sagt der Papst, was meint Ihr von einem Mann, der „glaubt, von Bonosus zum Presbyter ordiniert zu sein" und dann doch allen geistlichen Handlungen eines Presbyters sich entzieht? Ist er etwa würdig, ordiniert zu werden?). Ad summam certe qui nihil a Bonoso acceperunt rei sunt usurpatae dignitatis, qui conficiendorum sacramentorum sibi vindicaverunt aut non vindicaverunt auctoritatem, atque id se putaverunt esse, quod eis nulla fuerit regulari ratione concessum. Diese Leute waren gar nicht ordiniert: sie glaubten nur, von Bonosus ordiniert zu sein (es ist also ganz unmöglich, mit Saltet p. 70 die Worte des Papstes so zu deuten, als wenn die ketzerische Ordination für gültig und nur die Ausübung des ordo für unzulässig erklärt wird). Aber, fügt der Papst (Cap. VI) hinzu: quoties a populis aut a turba peccatur, quia in omnes propter multitudinem vindicari non potest, inultum solet transire, priora dimittenda dico Dei judicio et de reliquo maxima sollicitudine praecavendum.

Lehre dieses Papstes, sondern als die altüberlieferte, aus der apostolischen Zeit stammende Lehre der römischen Kirche bezeichnen, als die Lehre, welche von Rom aus über die ganze der römischen Kirche Folge leistende Christenheit verbreitet worden ist. Der Grundsatz von der Nichtigkeit der ketzerischen Ordination galt nach dem Zeugnis des Papstes im Abendlande gerade so wie im Morgenlande. Er galt in der ganzen altkatholischen Christenheit.

Was Innozenz I. im Beginn des 5. Jahrhunderts von der durch einen ketzerischen Bischof vollzogenen Weihe, dasselbe bezeugt um die Mitte des 6. Jahrhunderts Papst Pelagius I. von der im Schisma erteilten Ordination: sie ist keine Ordination, vielmehr eine „Destruktion", keine Konsekration, vielmehr eine „Exekration", keine Weihe, vielmehr ein Fluch, ebenso null und nichtig wie sonstige Sakramente der Schismatiker [49].

[49] Pelagius I. a. 558—560, Jaffé Nr. 983, Mon. Germ. Libelli tom. III, p. 597: Unum Christi corpus, unam constat esse ecclesiam. Divisum ab universitate altare veritatem corporis non potest consecrare. — Nec existimes illos (scismaticos) vel esse vel dici ecclesiam posse. — Quid autem de eorum (scismaticorum) principe loquar (der von dem schismatischen Mailänder Bischof ordinierte Bischof Paulinus von Aquileja ist gemeint), qui — episcopatum nec contra morem factus nec scismaticus potuit obtinere (er konnte nicht Bischof werden, da er wider die Ordnung und im Schisma ordiniert war). Quid enim in ejusdem ordinatione vel potius destructione legitimo jure vel consuetudine canonica factum esse poterit dici? — in ipsius catholicae fidei injuria quae non prohibebat ut fieret, sed ne scismaticus fieret, pudenda ut ita dicam rapina in divisione est non consecratus sed execratus episcopus. Si enim ipsius consecrationis nomen — discutimus, is qui cum in universali consecrari detrectet ecclesia, consecratus dici vel esse nulla poterit ratione. Consecrare enim est simul sacrare. Sed ab ecclesiae visceribus divisus et ab apostolicis sedibus separatus dissecrat potius ipse, non consecrat. Jure ergo execrandus tantum non consecratus poterit dici, quem simul secum sacrare in unitate conjunctis membris non agnoscit ecclesia. Die Ekklesia erkennt den Paulinus nicht als einen in Gemeinschaft mit ihr (simul) Geweihten an: da das simul sacrare fehlt, liegt ein consecrare überhaupt nicht vor. Durch seine Etymologie will der Papst die Nichtigkeit der schismatischen Ordination bekräftigen. In Sachen desselben Paulinus schreibt Pelagius um dieselbe Zeit noch einmal (Jaffé Nr. 994. Mon. l. cit. p. 598): efficitur, ut quia in unitate unum non sunt, ut quia in parte esse voluerunt, ut quia spiritum non habent, corpus Christi sacrificium habere non possint. — Noli ergo quasi nulla scismaticorum et ecclesiae differentia sit, velle indifferenter utrorumque sacrificiis sociari. Non est enim Christi corpus quod scismaticus conficit, si veritate duce dirigimur. Vgl. auch den Eingang des erstangeführten Schreibens: veritatem corporis non potest consecrare (so steht in der Handschrift, nicht congregare: damit fällt die ganze Ausführung bei Saltet p. 81 ff. zusammen). Bei den Schismatikern gibt es keine Sakra-

Außerhalb der Ekklesia gibt es keine Sakramente (nur die Taufe ausgenommen). Das ist der Grundsatz wie der katholischen Kirche, so des altkatholischen Papsttums. Der berühmte Satz Augustins: sacramenta ubicumque sunt, ipsa sunt, hat keine Geltung.

Von dem Grundsatz kann, wenn die „Not der Zeit" es fordert, abgesehen werden. Das war gleichfalls außer Zweifel. So kam es in Ausnahmsfällen zu Ausnahmsentscheidungen. Aber immer war die Ausnahmsentscheidung gegen die Überlieferung und darum ihre Gültigkeit bestreitbar. Das offenbarte sich vor allem in den Kämpfen zwischen den Bischöfen von Rom und Konstantinopel. Hinter den beiden Patriarchen stand dort die abendländische, hier die morgenländische Christenheit. Wenn etwa der Bischof von Rom den von Konstantinopel als einen Ketzer in den Bann tat und für abgesetzt erklärte, so konnte es angezeigt erscheinen, den Grundsatz von der Nichtigkeit aller Sakramente und insbesondere aller Weihen des Abgesetzten (den der griechische Kaiser trotzdem im Amt beließ) nicht geltend zu machen. Die Durchführung des Grundsatzes schloß einen unversöhnlichen Gegensatz gegen das gesamte griechische Christentum, zugleich gegen das oströmische Kaisertum in sich. So kam es, daß im 5. Jahrhundert Papst Anastasius II., den Grundsatz außer Kraft setzend, die Weihen des (von Rom als Ketzer abgesetzten) Acacius von Konstantinopel und im 9. Jahrhundert Papst Johannes VIII. die Weihen des (Schismatikers) Photius als gültig anerkannte. Beide Male geschah das aus kirchenpolitischen Gründen, und beide Male in bewußtem Gegensatz gegen die römische Tradition. Darum war dann aber auch beide Male der Erfolg nur ein vorübergehender. Die Stellungnahme Anastasius' II. und Johannes' VIII. blieb eine Episode. Ihre Entscheidungen wurden von den nachfolgenden Päpsten abgelehnt[50].

---

mente, keine Eucharistie, keine Ordination, denn bei ihnen ist nicht die Ekklesia, bei ihnen nicht der Geist Gottes: ganz der altkatholische Gedankengang, für den dann auch Papst Cyprian als Zeuge angerufen wird. Wie Saltet a. a. O. es fertig bringt, trotz alledem zu behaupten, die Äußerungen des Papstes Pelagius über die Ordination seien „nicht buchstäblich zu nehmen", der Papst gehe vielmehr in Anschluß an Augustin von dem Grundsatz der Gültigkeit der im Schisma vollzogenen Sakramente aus, möge man bei ihm selber nachlesen.

[50] Im Verlauf des monophysitischen Streits ward Acacius von Konstantinopel durch Papst Felix III. i. J. 484 abgesetzt (Jaffé Nr. 599, 600). Da der griechische Kaiser hinter Acacius stand, trat ein Schisma ein. Aber das römische Papsttum, sowohl Felix III. wie sein Nachfolger Gelasius I., war bereit, die Sakramente (Taufe und Ordination) des Acacius anzuerkennen (Felix III. i. J. 490, Jaffé Nr. 613, c. 5: ut eorum quos ordinavit vel baptizavit Acacius salva confessione catholica pro caritatis ecclesiae redintegratione nihil pereat). Papst Anastasius II., der Nachfolger des Gelasius, brachte das zur Ausführung. In einem Schrei-

So geht ein ganz einheitlicher Ton durch alle päpstlichen Kundgebungen der alten Zeit. Der altkatholische Grundsatz ward, wie von

---

ben an den griechischen Kaiser v. J. 496 (Jaffé Nr. 744) sprach er mit augustinisch stilisierter Begründung die Gültigkeit nicht bloß der Taufe, sondern auch der Ordinationen des Acacius aus: nullum de his vel quos baptizavit Acacius vel quos sacerdotes sive levitas secundum canones ordinavit, ulla eos ex nomine Acacii portio laesionis attingat, quo forsitan per iniquum tradita sacramenti gratia minus firma videatur. Vgl. Saltet, Réord. p. 76, 77. Das Entgegenkommen des Anastasius war aber dem römischen Klerus keineswegs genehm. Sein Andenken wurde darum im Papstbuch verunglimpft. Gratian nahm die Polemik gegen den Papst in sein Dekret auf und erhielt sie dadurch im Gedächtnis der Folgezeit. Gratian erklärt die Entscheidung des Anastasius, weil dem göttlichen Recht und den Vorschriften seiner Vorgänger und Nachfolger widersprechend, für ungültig: Hoc autem (die Verbindlichkeit der päpstlichen Dekretalen) intelligendum est de illis sanctionibus vel decretalibus epistolis, in quibus nec precedentium patrum decretis nec evangelicis preceptis aliquid contrarium invenitur. Anastasius II. aber illicite et non canonice sed contra decreta Dei, predecessorum et successorum suorum hec rescripta dedit (in Sachen der Ordinationen des Acacius) — ideo ab ecclesia Romana repudiatur et a Deo percussus fuisse legitur (bei c. 8, 9 dist. 19). — Berühmt ist der Fall des Photius. Papst Nikolaus I. erklärte die Weihen des von ihm abgesetzten Patriarchen Photius von Konstantinopel für nichtig: sowohl die Weihe, die Photius selbst (von „Schismatikern") empfing, wie die Weihen, die er erteilte, vgl. das Schreiben Nikolaus I. an Kaiser Michael v. J. 866, Jaffé Nr. 2813: Qui (Photius) a Gregorio Syracusano vel caeteris schismaticis institutus, imo destructus (vgl. Pelagius I. oben Anm. 49), contra omne fas alterius praesidere non potest ecclesiae (Photius kann nicht Bischof der „Kirche eines anderen" sein: die Kirche von Konstantinopel war die Kirche des noch lebenden Patriarchen Ignatius). Nam merito destructus esse creditur qui a destructo aedificari sperans, etiam si qua alia bona fortassis habuit — perdidit. Nam Gregorius quomodo quemquam aedificare poterat, qui multipliciter jam noscebatur elisus? Quomodo quemquam in aliquo ecclesiastico poterat ordine stabilire qui ecclesiae unitatem scindens ipse jam videbatur omnino dejectus? Sicut enim ligatus ligare et dejectus dejicere non potuit, sic destructus construere et elisus quemquam ordinare nequivit. — Gregorius ergo, qui canonice ac synodice depositus et anathematizatus erat, quemadmodum posset quemquam provehere vel benedicere, ratio nulla docet. Igitur nihil Photius a Gregorio percepit, nisi quantum Gregorius habuit; nihil autem habuit, nihil dedit. — Photio nihil praestans: nimirum qui vulneratum caput per illam manus impositionem potius habere dignoscitur. Nikolaus I. nimmt auf die Dekretale Innozenz I. (oben Anm. 48) Bezug. Ihm ist es zweifellos, daß Innozenz I. die Nichtigkeit der ketzerischen Ordination ausgesprochen hat. Ebenso vertritt er die Nichtigkeit der dem Photius erteilten „schismatischen" Ordination. Photius war nach Nikolaus I. überhaupt nicht ordiniert, sondern vielmehr „destruiert", am Haupt nicht geweiht, sondern „verwundet". War Photius nicht ordiniert, so galt selbstverständlich das gleiche von den Klerikern, die er geweiht hatte. Auf der achten ökumenischen Synode im Jahr 869, auf welcher die mit Rom ver-

Cornelius, so von seinen Nachfolgern einmütig anerkannt[51]. Er machte sich geltend, wie die beiden soeben besprochenen Fälle dartun, auch wenn der Papst einmal von ihm abweichen zu müssen glaubte.

---

bündete, dem Photius feindliche Partei die Herrschaft hatte, erklärte man dementsprechend wie den Photius selbst („der weder je Bischof war, noch es jetzt ist") so die von ihm Ordinierten für Laien, vgl. Hefele, Konziliengeschichte, Bd. 4 S. 406, 418; Saltet p. 142. Die Absetzung, welche Nikolaus I. über Photius und seine Kleriker aussprach (Jaffé Nr. 2819, a. 866, c. 1, 3), war Vollziehung der Nichtigkeit ihrer Ordination (die deklaratorische depositio der altkatholischen Kirche, vgl. oben S. 303 Anm. 39). Den gleichen Standpunkt wie Nikolaus I. vertrat Hadrian II. (Jaffé Nr. 2913, 2914, a. 869). Dessen Nachfolger, Johannes VIII., aber wollte mit dem griechischen Kaisertum Frieden schließen und war bereit, den Photius als Patriarchen von Konstantinopel und die von ihm Geweihten anzuerkennen (Jaffé Nr. 3271, 3273, a. 879). Doch wurde seine Entscheidung von seinen Nachfolgern abgelehnt: das Papsttum verharrte bei dem von Nikolaus I. eingenommenen Standpunkt. Saltet p. 141, 143 hat den Mut, zu behaupten, daß dieser Standpunkt „der heutigen Theologie entspricht". Die Worte Nikolaus' I. seien „nicht buchstäblich" zu nehmen. Er schrieb ja an den Kaiser Michael den „Trunkenbold" und mußte darum starke Worte in den Mund nehmen (pour faire impression sur un tel personnage, il fallait forcer l'expression et même la pensée)! Ebenso war Hadrian II. in seiner Ausdrucksweise viel zu „lebhaft". Wie Saltet selber zugeben muß, sagen die Päpste „buchstäblich" das Gegenteil von dem, was sie (nach Saltet) hätten sagen müssen, d. h. das Gegenteil der „heutigen Theologie".

[51] Saltet p. 75 will Gregor d. Gr. für die augustinische Sakramentslehre in Anspruch nehmen und zitiert einen Brief Gregors, in welchem dieser sich zu dem Grundsatz von der Nichtwiederholbarkeit von Taufe und Ordination bekennt. Aber dieser Satz ist keineswegs eigentümlich augustinisch. Er galt für die Taufe von den ersten Zeiten an und ward von der Taufe auf die Ordination übertragen. Die Wiedertaufe der ketzerisch Getauften bedurfte daher (vgl. Cyprian) der Rechtfertigung durch den Satz, daß die Ketzertaufe nichtig und darum die katholische Taufe keine zweite Taufe sei. Gerade so ward bekanntlich die Reordination ungültig Ordinierter gerechtfertigt. Der Satz von der Unwiederholbarkeit sagt also nichts aus über die Frage nach der Gültigkeit von Taufe und Ordination. Daß auch Gregor d. Gr. altkatholisch, nicht neukatholisch dachte, ist selbstverständlich und wird z. B. bestätigt durch Gregors Epist. IV, 20 v. J. 594 (Jaffé Nr. 1292): Nos consecracionem dicere nullo modo possumus, quae ab excommunicatis est hominibus celebrata. Wenn der Papst dennoch dem Ordinierten nur bis auf weiteres, usque ad rescriptum nostrum, die Ausübung des bischöflichen Ordo verbietet, so geschieht es, weil der Tatbestand noch nicht genügend geklärt ist. — Derselbe Johannes VIII., der die Ordinationen des Photius als ausnahmsweise gültig anerkannte, wandte den Grundsatz der Nichtigkeit der von einem exkommunizierten Bischof erteilten Ordination auf den durch den exkommunizierten Ansbert von Mailand ordinierten Joseph von Vercelli an, vgl. Saltet p. 149 ff. Über den Grundsatz als solchen bestand keine Meinungsverschiedenheit unter den Päpsten der altkatholischen Zeit.

Er war als von strengen Rechts wegen geltend unerschütterlich, mochte auch seine Handhabung unter dringenden Umständen schwanken. Die römische Kirche bekannte sich zu ihm, und wie dem römischen Stuhl, so war er den fränkischen, spanischen, angelsächsischen Bischöfen des anhebenden Mittelalters selbstverständlich [52].

Um die Mitte des 9. Jahrhunderts setzte das Aufsteigen des theologischen Studiums ein. Seitdem gehören die vorhin besprochenen päpstlichen Dekretalien Innozenz' I., Leos I., Palagius' I., Gregors I. (vgl. Anm. 53) zu dem festen Bestand der Väterstellen, die als autoritäre Zeugen der Kirchenlehre und des Kirchenrechts gesammelt und ausgelegt werden. Sie ergeben die Nichtigkeit der außerkirchlichen Ordination. Die Worte der Päpste sind unmißverständlich genug. Sie sind denn auch in dem Sinn verstanden worden, den sie unzweideutig ausdrücken [53]. Daß die Päpste etwas ganz anderes meinten, als ihre

---

[52] Concil. Aurelian. a. 511 c. 10 (Monum. Germ. Concilia tom. I, p. 5): De haereticis clericis — ut si clerici fideliter convertuntur — officium quo eos episcopus dignos esse censuerit, cum impositae manus benedictione suscipiant (also vollständige Reordination: Neuerwählung und Neuhandauflegung durch den katholischen Bischof, denn die ketzerische — arianische — Ordination ist nichtig); et ecclesias simili, quo nostrae innovari solent, placuit ordine consecrari (Rekonsekration: die arianisch konsekrierten Kirchen sind noch gar nicht konsekriert). Ebenso ein spanisches Konzil v. J. 592 (Saltet p. 74) und die angelsächsische Kirche (Saltet p. 88 ff.). Saltet führt die Stellungnahme der angelsächsischen Kirche auf griechischen Einfluß zurück. Wie sich aber im vorigen bereits ergeben hat, bestand in bezug auf den uns hier beschäftigenden Punkt kein grundsätzlicher Gegensatz zwischen der römischen und der griechischen Kirche. Die angelsächsischen Zeugnisse bestätigen lediglich, daß auch die lateinische Kirche den Grundsatz der Nichtigkeit der ketzerischen und schismatischen Ordination hatte.

[53] Benedikt Levita Capp. VII, 260 benutzt die Dekretale Innozenz' I. (oben Anm. 48), um die Nichtigkeit der von den Chorbischöfen erteilten Weihen auszusprechen: non esse eos presbyteros vel diaconos aut subdiaconos, qui a chorepiscopis videbantur quasi sacrati nec sacerdotale eos debere peragere officium, nisi forent a canonice ordinatis episcopis ordinati (sie müssen reordiniert werden) —; a chorepiscopis ordinatos vulneratum potius quam episcopaliter sanctificatum per illam manus impositionem habere caput. Ubi autem vulnus infixum est etc. — nec ullum unquam de episcopali ministerio a chorepiscopis aliquid accepisse, quia nihil in dante erat quod aliquis horum accipere potuisset; quoniam quod non habuit quis eorum, dare non potuit. In dem gleichen Sinne wird die Dekretale Innozenz' I. verwertet von der fränkischen Synode zu Soissons i. J. 853, von Hinkmar von Rheims i. J. 866, von dem Konzil von Metz i. J. 888 usf., vgl. Saltet p. 124, 126, 131. Natürlich ist Saltet außer sich über den Mangel an Verständnis, den die fränkischen Bischöfe der Dekretale Innozenz' I. entgegenbringen. Sie seien mit ihrer „zweifellos ungenauen", dem Sinn des Papstes durchaus wider-

Worte sagen, daß sie die augustinische Theorie billigten, indem sie das Gegenteil vertraten, daß sie die Sakramente für gültig erklärten, wenn sie ihre Nichtigkeit aussprachen, daß nur die Ungeschicklichkeit der römischen Kanzlei oder die Lebhaftigkeit des Ausdrucks einen anderen Schein erweckte, daß also das ganze Mittelalter in völligem Mißverständnis der altkatholischen päpstlichen Dekretalen verharrt hätte, ist eine Erfindung der modernen katholischen Theologie, der es unmöglich ist, zuzugeben, daß auch die großen Päpste der frühen Jahrhunderte zu der heute geltenden augustinisch bestimmten neukatholischen Sakramentslehre in vollem Widerspruch sich befinden [54].

---

sprechenden „einfältigen“ Auslegung schuld daran, daß die Folgezeit den Papst „falsch verstand“ (wollte doch Innozenz I. nach S a l t e t nur von Unerlaubtheit, nicht von Ungültigkeit der Ordination sprechen)! Aber die Päpste jener Zeit haben die Dekretale gerade so „einfältig“ ausgelegt wie die Bischöfe, und zwar nicht bloß Johannes VIII. (vgl. S a l t e t p. 149), sondern auch der große Papst Nikolaus I. (vgl. oben Anm. 50). Sie bezeugen einstimmig den Sinn der altkatholischen Kirche, zugleich damit den Sinn, den Innozenz I. selbst mit seinen Worten verbunden hat. Im zehnten, elften und zwölften Jahrhundert ist das Verständnis der alten Dekretalen kein anderes (vgl. Anm. 56, 63). Gratian zitiert in seinem Dekret c. 17, 18, 73, C. I, qu. 1 die Dekretalien Innozenz' I. (oben Anm. 34, 45, 48), in c. 69 eod. die Dekretale Leos I. (oben Anm. 38), in c. 33, 34, C. XXIV qu. 1 die Dekretale Pelagius' I. (oben Anm. 49), immer in dem gleichen altkatholischen Sinn: die Päpste bezeugen die N i c h t i g k e i t der außerkirchlichen (häretischen, schismatischen) Sakramente, insbesondere der außerkirchlichen Ordination.

[54] Die Verlegenheit der neukatholischen Theologen gegenüber dem Inhalt der altkatholischen Quellen wird neuerdings besonders lebhaft veranschaulicht durch die im vorigen schon oft angeführte eingehende Arbeit des Professors der Kirchengeschichte (in Toulouse) Louis S a l t e t über die Reordinationen (1907). Das Buch beruht auf ernstem Studium und zeugt von wirklicher Gelehrsamkeit. Es ist allen früheren katholischen Arbeiten auf diesem Gebiet (vgl. S a l t e t p. 369 ff.), auch den Arbeiten H e r g e n r ö t h e r s (in der Österr. Vierteljahrsschr. Bd. 1, 1862, und in: Photius, Patriarch von Konstantinopel, Bd. 2, 1867), durchaus überlegen, nicht bloß hinsichtlich des beigebrachten Quellenstoffs, sondern auch in der Bereitschaft, dem I n h a l t der Quellenzeugnisse g e r e c h t z u w e r d e n. Aber auch bei S a l t e t hat diese Bereitschaft ihre deutlich sichtbaren, immer noch sehr engen Grenzen. Die großen Päpste (etwa Innozenz I., Leo I., Nikolaus I.) dürfen das nicht gesagt, jedenfalls nicht gemeint haben, was sie buchstäblich sagen. Es ist z. B. für S a l t e t selbstverständlich, daß sie zwischen ungültiger und unerlaubter Ordination ebenso unterschieden wie die heutige neukatholische Lehre. Nur drücken sie sich „unglücklicherweise“ immer so aus, daß sie von den folgenden Jahrhunderten „mißverstanden“ wurden. Sie sagen nämlich in ihren Dekretalen das Gegenteil. Aber das ist durch Unfähigkeit der römischen Kanzlei oder durch die Erregung zu erklären, die dem Papst zu starke Worte in die Feder gab (vgl. z. B. S a l t e t p. 68, 76, 80, 82). So werden diese führenden Päpste hinsichtlich ihres Ausdrucks e n t s c h u l d i g t, und es wird ihnen mit großer Unerschrockenheit eine Meinung zugeschrieben, die dem Wortlaut ihrer Dekre-

Die Kirche blieb bis gegen das Ende des 12. Jahrhunderts auf dem Standpunkt, den die Entscheidungen der alten Päpste zum Ausdruck gebracht hatten.

Der Grundsatz von der Nichtigkeit der außerkirchlichen Ordination, der auch im 10. Jahrhundert als gemeinkirchliche Lehre sich behauptete[55],

---

talen vollkommen widerspricht. Die übrigen Zeugen der altkatholischen Vergangenheit, griechische und lateinische Bischöfe und Synoden, Kirchenlehrer und Kanonisten, auch die geringeren Päpste, insbesondere die Päpste des 10. und 11. Jahrhunderts, werden preisgegeben. Für diese Kreise ist vollends offenbar, daß sie so gut wie ausnahmslos eine der heutigen Sakramentslehre entgegengesetzte Theologie vertreten. Das wird eingeräumt und bei Saltet besser belegt und deutlich gemacht als in den bisherigen Darstellungen. Darin liegt das Verdienst seiner Arbeit. Aber diese kleineren Leute werden dafür gescholten(!). Was sie vertreten, widerspricht „der Theologie" (nämlich der heutigen!) und ist darum „falsche Tradition", Ausdruck von „Unkultur und Barbarei", und wenn selbst ein Mann wie Gratian dergleichen sagt, so ist es „elende Schikane" (vgl. z. B. Saltet p. 68, 104, 105, 125, 127, 131, 151, 160, 162, 163, 167, 168, 171, 178). Auf diese Weise soll dargetan werden, daß „die römische Kirche" immer „dachte wie der heilige Augustin" (Saltet p. 68), daß dies die „wahrhafte Tradition" war, von der nur die Menge der kleinen Geister, die Ungebildetheit der finsteren Jahrhunderte und das barbarisierte Papsttum zu Zeiten abwich. So ist denn doch trotz aller Ausbreitung des geschichtlichen Stoffes die ganze Arbeit ein ununterbrochener Kampf mit den Quellen. Alle Gelehrsamkeit muß schließlich dazu dienen, das Licht der Wahrheit durch Wolken Staubes zu verdunkeln. Geschichtliche Entwicklung hinsichtlich der katholischen Grundlehren gibt es für den katholischen Theologen, auch für Saltet, nicht, darf es nicht geben. Darum muß alle seine geschichtliche Arbeit letzten Endes darauf gerichtet sein, in möglichst gelehrter und (wenn ein Franzose schreibt) eleganter Form den Inhalt der geschichtlichen Zeugnisse totzuschlagen. So auch hier.

[55] Im Anfang des 10. Jahrhunderts verteidigen Auxilius und Vulgarius die Gültigkeit der vom Papst Formosus (vgl. oben S. 303 ff.) erteilten Ordinationen. Nach Saltet, Réord. p. 158, 163 vertreten beide Schriftsteller die „wahre", die „überlieferte" Lehre (doctrine exacte, doctrine traditionelle), nämlich die augustinische und neukatholische Lehre. Das Gegenteil ist der Fall. Auxilius lehrt nach Saltet p. 158 die Gültigkeit („Validität") der außerkirchlichen Ordination. In Wirklichkeit lehrt Auxilius, daß die außerkirchliche (ketzerische) Ordination nichtig und darum (durch Deposition) zu vernichten ist (In defensionem papae Formosi lib. II, c. 2, ed. Dümmler S. 80: Ab heretico namque ordinati de suo statu canonice periclitantur — d. h. sie sind zu deponieren, — eo quod hereticus sacrum ordinem nec sibi habeat nec aliis dare possit). Der gleiche Grundsatz gilt nach Auxilius von der unkanonischen Ordination (ordinatio illicita), z. B. der Weihe eines Neophyten (eod. S. 79, 80). Beide Grundsätze können jedoch auf die von Formosus erteilten Weihen keine Anwendung finden. Aus drei Gründen, die Auxilius in der soeben angezogenen Schrift „In defensionem papae Formosi" eingehend auseinandersetzt. 1. War etwa Formosus ein Ketzer, so daß die von ihm erteilte consecratio possit irrita

ward im 11. Jahrhundert die Waffe, mit welcher die kirchliche Reformpartei sich rüstete, um die Simonie (zugleich die Laieninvestitur) und

---

fieri? Er war vielmehr ein rechter (orthodoxus) Katholik, wie im Glauben, so im Wandel (lib. I, c. 10, Dümmler S. 70). 2. War etwa Formosus wider das kanonische Recht zum Bischof von Rom eingesetzt, so daß alle seine dort von ihm vollzogenen Weihen als ordnungswidrig, n i c h t i g, folgeweise Sakramentsverwaltung und Heilsgnade in weiten Kreisen der Kirche untergegangen waren? Keineswegs: die Deposition des Formosus ist zurückgenommen worden, seine Translation von Porto nach Rom war gerechtfertigt, seine Einsetzung zum römischen Bischof war rata et legitima, eod. lib. I, c. 4—8, S. 63—69 (vgl. oben S. 307 ff.). 3. Aber auch, wenn Formosus preisgegeben und er als Nichtbischof von Rom oder gar als Ketzer betrachtet werden müßte, bliebe doch die Gültigkeit der von ihm erteilten Weihen aus einem dritten Grunde aufrecht. Wir, die wir von fernher kommend (Auxilius war ein Franke) Formosus in unbestrittener öffentlicher Ausübung des päpstlichen Amtes zu Rom vorfanden, und überhaupt alle, die in gutem Glauben von ihm in kanonischer Weise die Ordination empfingen, w i r s i n d o h n e S c h u l d. Wenn an Formosus ein Mangel war, der seine Einsetzung zum römischen Bischof ausschloß, so sind die Schuldigen nicht wir, sondern seine Wähler, Klerus und Volk von Rom. D i e s e T a t s a c h e ist für Auxilius die l e t z t l i c h e n t s c h e i d e n d e. Er bringt sie nicht weniger als v i e r m a l vor, jedesmal fast mit den gleichen Worten (vgl. lib. I, c. 3, S. 62, c. 9, S. 70, c. 11, S. 73; lib. II, W. 7, S. 87). Denn aus dieser Tatsache ergibt sich ihm, daß die von Formosus an gutgläubige Empfänger erteilten Ordinationen mit Nachsicht zu beurteilen und von der Kirche a u s G n a d e n (misericorditer) als gültig zu g e n e h m i g e n sind. Hat doch die Kirche sogar die Ordinationen des ketzerischen Acacius (oben Anm. 50) genehmigt (ordinationem ejus, d. h. die von ihm erteilte Ordination, sancta ecclesia in suo statu manere permisit). Du aber (Papst Sergius III., der von den durch Formosus Ordinierten Unterwerfung unter die Reordination fordert) willst die Ordinationen des vortrefflichen Papstes Formosus irritas facere. D e b u e r a s e n i m m i s e r i c o r d i t e r j u d i c a r e, ut et ipse quandoque misericorditer judiceris (lib. I, c. 3, S. 63). Wir sollen und wollen unseren kirchlichen Vorgesetzten gehorchen, aber nur wenn sie nichts Ungerechtes, quod dei aequitati contrarium est (die Reordination) befehlen; als Unschuldige sind wir nicht zu bestrafen (eod. c. 11—14, S. 73—77, ebenso lib. II, c. 9—11, S. 89—93). Es gilt der Satz: Necessitate imminente q u a e d a m i n e c c l e s i a f i e r i p e r m i t t u n t u r, q u a e n e c e s s i t a t e c e s s a n t e p e r m i t t e n d a n o n s u n t. So hat Innozenz I. die Ordinationen, welche der Ketzer Bonosus, a n t e q u a m damnaretur, erteilt hatte, genehmigt, das Konzil von Nicäa hat die Ordinationen der Novatianer anerkannt, und im Fall des Acacius sind sogar die von ihm n a c h seiner Verurteilung erteilten Ordinationen rezipiert worden. Papst Sergius aber und seine Genossen weigern den Ordinationen des vir orthodoxus Formosus die gleiche Nachsicht (lib. II, c. 2, S. 79—81). Lib. II, c. 12, S. 93: Ad repellendam persecutorum tyrannidem id solummodo s u f f i c e r e p o t e s t, q u o d d e B o n o s i a c i s a l i i s q u e h e r e t i c i s s u p r a r e t u l i m u s: ut puta si ab hujusmodi hereticis ad catholicam venientes ecclesiam sine aliqua degradatione cum suis honoribus recepti sunt, q u a n t o m a g i s m e m o r a t a o r d i n a t i o, q u a e a c a t h o l i c o o r d i n a t o r e (Formosus) i n s t i t u t a e s t, in-

die Priesterehe auszurotten. Der beweibte Priester war der „nikolaitischen Ketzerei“, der Simonist der „simonistischen Ketzerei“ schuldig.

---

quietari nullatenus debet. Der Gedankengang ist ganz klar. Es gilt der Grundsatz von der Nichtigkeit, wie der häretischen, so der unkanonischen Ordination. Aber der Grundsatz ist misericorditer zu handhaben. Er gilt nicht, soweit Unschuldige durch seine Anwendung bestraft würden. Sind doch selbst ketzerische Ordinationen im Einzelfall misericorditer als gültig anerkannt. Um so mehr sind die Weihen des „katholischen“ Formosus, auch wenn sie streng rechtlich ungültig wären (wegen unkanonischer Einsetzung des Formosus), als von Gnaden wegen gültig zu beurteilen. — Das gleiche hat Auxilius kürzer noch in zwei anderen Schriften ausgeführt. Die eine De ordinationibus a Formoso papa factis (Migne Patr. Lat. tom. 129 p. 1059 ff.) gibt lediglich eine Sammlung von Väterstellen, um zu beweisen: 1. daß Translation eines Bischofs aus rechtfertigenden Gründen zulässig ist, 2. quod ordinatio illa, quam Formosus fecit, rata et legitima esse probabiliter ostendatur, etiamsi ipse Formosus, ut ajunt, non rite fuerit ordinatus (praef. p. 1061). Mit c. 16 (p. 1066) beginnt die Reihe der testimonia, quibus papae Formosi ordinatio (die von ihm erteilte Ordination) rata et legitima esse monstratur. Hauptautoritäten Leo I. (zugunsten der Weihen von pseudoepiscopi), Anastasius II. (zugunsten der Weihen des Acacius), Innozenz I. (zugunsten der Weihen des Bonosus), Konzil von Nicäa (zugunsten der Weihen der Novatianer), deren Äußerungen übereinstimmend dahin gehen, quod a pseudoepiscopis ordinatio facta possit rata consistere (c. 24, p. 1068). Was den von Ketzern und Gotteslästerern erteilten Ordinationen bewilligt worden ist (die gnadenweise Anerkennung der Gültigkeit), das wollen die Gegner den Weihen „des katholischen Mannes, des treuen Gottesknechtes“ (Formosus) nicht bewilligen (eod.)! Auch in der zweiten kleinen Schrift: Infensor et defensor (Migne eod. p. 1073 ff.) bringt Auxilius nichts anderes: dieselben Belege und dieselbe Schlußfolgerung, daß a ficto et reprobato consecratore possit ordinatio justa et idonea fieri; da die von Formosus Ordinierten ohne Schuld sind, muß ihnen, auch wenn Formosus als bloßer Scheinbischof abzulehnen wäre (reprobato Formoso), doch zuteil werden, was wiederholt selbst ketzerisch Geweihten gewährt ist, die Anerkennung ihrer Ordination. In allen drei Schriften macht Auxilius überdies den antidonatistischen Satz von der Gültigkeit der Sakramente auch des unwürdigen Priesters und insbesondere das Verbot der Reordination geltend; aber der entscheidende Grund für die Gültigkeit der ihm durch Papst Formosus erteilten Ordination ist die eigene Schuldlosigkeit und die damit gegebene Ausnahme von dem Grundsatz der Nichtigkeit aller außerkirchlichen und unkanonischen Ordinationen. — Ganz in den gleichen Gedankengängen bewegt sich Vulgarius in der von Dümmler (Auxilius und Vulgarius, S. 117 ff.) herausgegebenen Schrift, De causa Formosiana libellus: Die Bischöfe und Laien, welche den Formosus gewählt und geweiht haben, gehen frei aus; aber diejenigen, welche gutgläubig (innocentes quippe qui nil scierant) in kanonischer Weise von Formosus ordiniert sind, werden angegriffen (c. 1, S. 118—120)! Das ist ungerecht. Das Wort Innozenz' I.: Quod non habuit, dare non potuit (c. 1, S. 120), gilt nicht von Formosus; denn Innozenz I. spricht von Ketzern, Formosus aber war ein guter Katholik und überdies rechtsgültig in Rom eingesetzt (c. 11—15, S. 127 ff.). Aber auch wenn Formosus ein invasor und Unwürdiger gewesen wäre, so würde das doch wegen ihrer Schuldlosigkeit,

Die Sakramente der Nikolaiten und der Simonisten durften auf keine Weise von den Gläubigen als Sakramente Gottes entgegengenommen

---

die von ihm Ordinierten nicht treffen (quia non justa reprehensio in conclusione ordinatorum Formosianorum constat). Die Ordinationen des Acacius sind genehmigt worden. Wie sollte es möglich sein, die Ordinationen des „orthodoxen und katholischen" Formosus nicht zu genehmigen (c. 16, S. 136, 137)! Denn (auch wenn ein Mangel in Formosus war) a temperatis rectoribus plerumque culpa dissimulatur, um nicht durch Strenge Zorn und Spaltung zu erregen, idcirco ratio est consideranda et persona intuenda, simul et tempora sunt perpendenda —. Unde datur intellegi, quia apud summum arbitrum acceptius fuisset Formosiana, ut dicitur, praesumptio, (die vermeintliche Anmaßung des römischen Stuhles von seiten des Formosus) sub silentio dissimulando corrigi, quam dirrupto vinculo caritatis totum mundo scandalum inferri. Nicht um des selbständig wirkenden Sakramentstatbestandes willen, sondern in Hinsicht auf die Schuldlosigkeit der Ordinierten sind die Ordinationen des Formosus, auch falls er Invasor gewesen wäre, dissimulando als gültig anzuerkennen. Also ganz wie Auxilius, d. h. ganz altkatholisch. Etwas anders lautet die zweite, in Dialogform gehaltene Schrift des Vulgarius: Super causa et negotio Formosi papae (Migne, Patr. Lat. tom. 129, p. 1103 ff.). Hier wird die augustinische (in der neukatholischen Lehre vom character indelebilis fortgeführte) Idee von der durch Taufe und Ordination gleichermaßen begründeten unverlierbaren Eigenschaft vorgetragen. Aber nicht als Grundlage und Ausgangspunkt der ganzen Beweisführung, sondern nur, um den aus der Dekretale Innozenz' I. geschöpften Gegengrund (quod non habuit dare non potuit) für den Fall des Formosus zu entkräften: Formosus hatte, was er gab (das Donum sancti spiritus kraft der unverlierbar empfangenen bischöflichen Handauflegung). Im übrigen bleibt es auch hier bei den uns aus dem vorigen bekannten Betrachtungen: Formosus war zwar exkommuniziert, ward dann aber absolviert; Formosus war kein Invasor, obgleich sein Übergang nach Rom „teilweise unstatthaft" war (denn er brach dadurch einen früher geleisteten Eid). Seine Ordinationen sind trotz Innozenz I. auf alle Fälle gültig. Haben doch mehrere Päpste selbst ketzerische Ordinationen für gültig erklärt. Formosus aber war kein Ketzer, sondern ein guter Katholik. Er hat dieselbe Weihe empfangen wie die früheren Päpste, so daß er unverlierbar dieselben bischöflichen Fähigkeiten besaß wie die anderen und folglich „hatte, was er gab". Letzlich entscheidend (quod me vehentissime movet) ist für den Verfasser (p. 1111), daß ihr (die Gegner) niemanden schont, weder die von Formosus Ordinierten, noch die von diesen weiter Ordinierten (nullis suorum ordinatis nec ordinatorum ordinatis parcitis). Vulgarius scheint seine Weihe von einem der Bischöfe empfangen zu haben, die Formosus geweiht hatte, während Auxilius unmittelbar von Formosus selbst geweiht war. Was dem Vulgarius die Feder in die Hand drückt, ist der Unwille über die schonungslose Durchsetzung des von den Gegnern geltend gemachten kanonischen Rechts. Um den Rechtsboden zu erschüttern, auf dem die Gegner stehen, nimmt er seine Zuflucht zu der augustinischen Lehre von der unverlierbaren Eigenschaft, von der Gleichbehandlung der Ordination mit der Taufe. Aber er weiß, daß seine Gegner diese Gleichbehandlung nicht anerkennen. Darum steht auch in dieser Schrift die Frage, ob Formosus rechtmäßiger Bischof von Rom (kein Invasor) war, im Vordergrund, und die Tat-

werden. Sie waren von Ketzern gespendete und darum n i c h t i g e Sakramente, nicht Segen bringend, sondern Fluch.

---

sache, daß Formosus kein Ketzer, sondern ein g u t e r K a t h o l i k war, muß helfen, die Gültigkeit seiner Weihen gegen die Dekretale Innozenz' I. zu verteidigen. Ja, das Verlangen nach S c h o n u n g in der Handhabung des nach gemeiner Überzeugung g e l t e n d e n kanonischen Rechts bricht auch hier als die schließlich entscheidende Hauptsache hervor. Die augustinische (und neukatholische) Idee ist in a l t k a t h o l i s c h e Gedankengänge eingebettet. Nicht die augustinische Theorie (von der Gleichbehandlung der Ordination mit der Taufe), sondern daß die außerkirchliche (ketzerische) und ebenso die außerkanonische (ordnungswidrige) Ordination grundsätzlich n i c h t i g sei, war geltende Kirchenlehre. Darum ist auch diese Schrift des Vulgarius trotz augustinischen Einsprengsels darauf gerichtet, die formosianischen Weihen von dem Boden der (herrschenden) a n t i a u g u s t i n i s c h e n Lehre aus zu verteidigen. — Zugleich bestätigen die Schriften von Auxilius und Vulgarius, daß die Dekretale Innozenz' I. (an die mazedonischen Bischöfe, oben S. 340) von entscheidender Bedeutung gewesen ist. Der Papst hatte einen allgemeinen Grundsatz aufgestellt (während die späteren Entscheidungen Leos I., Anastasius' II., Gregors I. immer nur zugunsten einzelner Fälle ketzerischer Ordination ergangen waren), und daran, daß Innozenz I. als Grundsatz die Nichtigkeit der häretischen (mittelbar auch der ordnungswidrigen) Ordination ausgesprochen hatte, gab es in der alten Zeit niemals einen Zweifel. So ist es denn das vornehmste Anliegen des Auxilius und das besondere des Vulgarius, die Weihen des Formosus gegen Innozenz I. zu verteidigen. Die Dekretale Innozenz' I., und zwar in dem soeben festgestellten Sinn, war die T r a d i t i o n. Die einstimmige Auslegung der alten Zeit bedeutet die einstimmige Kirchenlehre. Denn eine grundsätzliche Entscheidung anderen Inhalts war überhaupt nicht da. Wie die Dekretale durch die Jahrhunderte als Bestimmung der Nichtigkeit ausgelegt wurde, so hat sie auch in diesem Sinne g e g o l t e n. Gegen ihre Anwendung konnte, wie die Ausführungen des Auxilius und auch des Vulgarius beweisen, nach Vorbild anderer päpstlicher Entscheidungen nur die Misericordia für den Einzelfall angerufen werden. Wenn also von katholischer Seite (vgl. Anm. 54), für die alte Zeit, wie es gar nicht anders möglich ist, die einstimmige Auslegung der Dekretale in cyprianisch-altkatholischem Sinn zugegeben wird, so ist damit zugleich e i n g e r ä u m t, daß die T r a d i t i o n der alten Kirche annähernd ein Jahrtausend lang (von der Taufe abgesehen) der heute geltenden neukatholischen (augustinisch bestimmten) Sakramentslehre w i d e r s p r a c h. Trotzdem hat S a l t e t p. 163 den Mut, die augustinische Sakramentslehre auch für die alte Zeit als die „traditionelle" zu bezeichnen. Er kann das nur, wenn er zugleich behauptet, daß die Worte Innozenz' I., der ketzerisch Ordinierte habe „nichts empfangen" (nec illum aliquid accepisse, oben S. 341) bedeuten sollen, er habe doch empfangen, nämlich die potestas ordinis, nur nicht das Recht der Ausübung; ebenso, daß das Konzil von Konstantinopel v. J. 381 c. 4 mit seiner Wendung „Maximus war niemals Bischof, und die von ihm Geweihten waren niemals Kleriker" vielmehr sagen wollte, Maximus war allerdings Bischof und die von ihm Geweihten waren allerdings Kleriker, nur ohne das Recht zur Ausübung des erlangten Ordo, usw. (vgl. S a l t e t p. 167). In Wahrheit hat während des ganzen ersten Jahrtausends nur ein einziges Mal ein Papst (Anastasius II.) und nur ein einziges Mal ein Schriftsteller (Vulgarius) augustinische Ge-

Die Gleichsetzung der Simonie mit der Ketzerei war schon Gregor I. geläufig. So war denn auch die Nichtigkeit der simonistischen Ordination altkirchliche Überlieferung. Wer den Geist Gottes „kaufen" will, kann ihn unmöglich erlangen. Der Simonist war abzusetzen. Durch Deposition mußte die nichtige Ordination (Amtsbestellung) vernichtet (kassiert) werden [56].

---

dankengänge für die Gültigkeit unstatthafter Ordinationen angezogen. Die gemeine Lehre war, was Cyprian und sodann Innozenz I. vertreten hatten. Die Behauptung einer augustinisch bestimmten „Tradition" des ersten Jahrtausends kann nur auf Grund einer Mißhandlung der Quellen aufrecht erhalten werden, welche aus dem Inhalt der geschichtlichen Zeugnisse das Gegenteil von dem herausbringt, was sie ganz unmißverständlich sagen.

[56] Can. apost. c. 28 (Bruns I, p. 4): Wer simonistisch die Ordination erteilt oder empfängt, ist abzusetzen und zu exkommunizieren (καθαιρείσθω καὶ ἐκκοπτέσθω τῆς κοινωνίας πανΤάπασιν). Vgl. Concil. Chalcedon. a. 451, c. 2 (Bruns p. 25). — Gregor d. Gr. i. J. 599 (Jaffé Nr. 1747): Vulgatum est, quod in Galliarum partibus sacri ordines per symoniacam heresim conferantur — et fit seculare quod sacrum est. Quicumque ergo hoc pretii studet datione percipere, sacerdos non esse, sed dici tantummodo, inaniter concupiscit; — benedictio illi in maledictionem convertitur, et ad hoc ut fiat hereticus promovetur. Die simonistische Ordination macht zum Ketzer, nicht zum Priester Gottes. Daß die außerkirchliche Ordination nichtig sei, war auch Gregor d. Gr. der von Rechts wegen geltende Grundsatz, oben Anm. 51. Dementsprechend war denn auch im 10. und 11. Jahrhundert für kirchlich gesinnte Männer die Nichtigkeit der simonistischen Ordination selbstverständlich. Das erhellt zur Genüge aus den bereits von Saltet p. 176 ff. gesammelten Zeugnissen. Zwar möchte Saltet aus den Quellen eine Entwicklung herauslesen: zuerst mied man nur die Personen der Simonisten, dann auch ihre Sakramente, endlich wurde ihre Ordination selber für nichtig erklärt (p. 177); es waren ja, fügt Saltet hinzu, „erhabene Gefühle", aus denen solche Bewegung hervorging; aber „unglücklicherweise" (die altkatholischen Theologen sind par malheur durchweg auf verkehrten Wegen!) war das zugleich eine „Revolution", welche die ganze kirchliche Hierarchie erschütterte; das ward zunächst nicht wahrgenommen: der „Tiefstand der theologischen Bildung" ermöglichte, daß die „wahrhafte Tradition der Kirche" durch eine „falsche Tradition" vollkommen verdunkelt wurde (p. 178). So soll der Eindruck erweckt werden, als ob erst seit etwa 1000 allmählich ein Übergang von der „wahrhaften" (augustinisch-neukatholischen) Tradition zu der entgegengesetzten „falschen Tradition" sich vollzogen hätte. Aber die von Saltet selber beigebrachten Quellen bezeugen das Gegenteil. Gleich in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts (um 1031) tritt Wido von Arezzo unter Berufung auf die vorhin angezogene Äußerung Gregors I. (sancto spiritu per Gregorium intonante quia quisquis per pecuniam ordinatur, ad hoc ut fiat hereticus promovetur) mit dem Satz von der Nichtigkeit der simonistischen Ordination auf: quos quidem sacerdotes esse saltem credere omnino errare est (Mon. Germ. Libelli I, p. 5, 7). Ebenso die (vielleicht um 1000 oder noch früher entstandene) pseudoambrosianische Stelle, welche Saltet p. 178 anzieht (sanctam gratiam minime acquisisti). Der Erzbischof von Sens wollte dementsprechend (um 1008) einen

So das kanonische Recht. Aber wo blieb seine Ausführung? Im 10. und 11. Jahrhundert ward simonistische Ordination geradezu die Regel. Das war es, wodurch die kirchliche Reformbewegung entzündet wurde. Und doch war die Durchsetzung der Nichtigkeit simonistischer Weihen tatsächlich unmöglich! In den Tagen Heinrichs III. begann die Zeit der Reformpäpste. Ein einziges Mal ward, von Leo IX. auf einer römischen Synode i. J. 1049, der Versuch gemacht, rücksichtslos alle simonistischen Weihen zu „kassieren", d. h. alle simonistisch (gegen Entgelt) oder von einem Simonisten (wenn auch ohne Entgelt) ordinierten Priester schlechtweg für abgesetzt zu erklären. Aber der Papst mußte vor dem allgemeinen Tumulte, der sich erhob, den Rückzug antreten. Die Durchführung des geltenden Rechts würde geradezu jegliche Sakramentsverwaltung, den Bestand des Klerus, den Bestand der Kirche aufgehoben haben. Wo waren Bischöfe, Priester, deren Ordination unanfechtbar geblieben wäre? Hatte doch das Übel der Simonie in Rom selber die Wurzel der Kirche angefressen[57]. Es mußte durchaus Gnade geübt werden. Vor allem zugunsten derjenigen, die von einem Simonisten ohne eigene Simonie (gratis) geweiht waren. Das war bereits kurz vor Leo IX. von Clemens II. auf einer römischen Synode i. J. 1047 anerkannt worden: selbst die wissentlich (aber gratis) von einem Simonisten Ordinierten sollten mit einer kurzen Bußzeit (von 40 Tagen) davonkommen. Leo IX. sah sich genötigt, diesen

---

simonistisch geweihten Priester einfach reordinieren; Fulbrot von Chartres, den er um Rat fragte, erklärte zwar die Reordination für unkanonisch, riet aber zu einem Rekonziliationsverfahren, das von Reordination nicht weit entfernt war (Saltet p. 179). Von Entwickelungsstufen ist keine Spur. Im Gegenteil, es wird in Anschluß an die Vergangenheit der altkirchliche Gedanke von der Nichtigkeit der häretischen (simonistischen) Ordination ohne Unterbrechung unverändert fortgeführt. Es bestätigt sich wiederum, daß die „wahrhafte Tradition" Saltets (und die herrschende Lehre) eine Erdichtung ist.

[57] Petrus Damiani, Liber gratissimus C. 37 (Mon. Germ. Libelli I, p. 70): Leo papa — cum omnes symoniacorum ordinationes sinodalis vigoris auctoritate cassasset, protinus a Romanorum multitudine sacerdotum magnae seditionis tumultus exortus est, ita ut non solum ab ipsis sed a plerisque diceretur episcopis, omnes pene basilicas sacerdotalibus officiis destitutas et praecipue missarum sollemnia — funditus omittenda. Vgl. die Schilderung, die Petrus Damiani selber eod. c. 29, 30 (p. 59, 61) von den Wirkungen der Nichtigkeitserklärungen aller durch Simonisten erteilten Weihen entwirft: schon von altersher (a preterito seculo) hätte es keine gültige Ordination, keine gültig geweihte Kirche, keine gültige Taufe, keine Hoffnung auf das Seelenheil der Verstorbenen, kein Christentum gegeben, zumal cum Romana sedes, quae nimirum omnium aecclesiarum mater est, venalitati subjacuit, tamquam radix infecta per reliquarum quoque aecclesiarum ramos symoniacae pestis venena diffudit.

Gnadenbeschluß seines Vorgängers als auch fernerhin geltend zu bestätigen[58]. Später wurden nur die unwissentlich (und gratis) von einem Simonisten Ordinierten als gültig ordiniert behandelt. In diesem Sinn erging i. J. 1060 der Beschluß einer römischen Synode unter Nikolaus II., i. J. 1095 der Beschluß einer Synode von Piacenza unter Urban VI.[59]. Das kanonische Recht sollte durch solche Beschlüsse nicht geändert werden. Im Gegenteil, von Rechts wegen sollte es nach wie vor bei der Nichtigkeit aller simonistischen Weihen bleiben, so wie Leo IX. es durchzusetzen versucht hatte. Es war immer lediglich Gnade, die den entschuldbar von einem Simonisten Geweihten zuteil wurde[60]. Daher die Unverbindlichkeit aller zugunsten gewisser

[58] Petrus Damiani l. cit. p. 70: Decrevisse Clementem: ut quicumque a symoniaco consecratus esset, in ipso consecrationis suae tempore non ignorans symoniacum cui se obtulerat promovendum, 40 nunc dierum penitentiam ageret et sic in accepti ordinis officio ministraret. Quam nimirum sententiam protinus venerabilis Leo ratam manere mandavit.

[59] Synodaldekret Nikolaus' II. v. J. 1060 (Jaffé Nr. 4431 a): Für die Vergangenheit soll Gnade geübt werden, zugunsten aller gratis (wenn auch wissentlich) von einem Simonisten Ordinierten (vgl. unten Anm. 60); de caetero autem si quis in posterum ab eo quem simoniacum esse non dubitat se consecrari permiserit, consecrator et consecratus — uterque depositus poenitentiam agat et privatus a propria dignitate persistat: für die wissentlich (wenn auch gratis) von einem Simonisten Ordinierten bleibt in Zukunft das ungemilderte altkanonische Recht. Ebenso Urban II. zu Piacenza i. J. 1095 (Mansi XX, p. 805) c. 2: simonistische Ordinationen sind nichtig (irritum esse et nullas umquam vires obtinere censemus); c. 3: wenn jedoch jemand unwissend von einem Simonisten bzw. Schismatiker geweiht ist, talium ordinationes misericorditer sustinemus, si tamen eos laudabilis vita commendat; c. 4: qui vero scienter a symoniacis consecrari passi sunt, consecrationem omnino irritam esse decernimus. Das ward dann im 12. Jahrhundert feste Übung, so daß Hugo von St. Viktor De sacramentis lib. II, pars X, c. 3 (um 1140) bereits als geltendes Recht vorträgt: Sciendum vero est quod qui a simoniacis nescientes ordinantur, quia eos catholicos non simoniacos putant, spiritualem gratiam per ministerium illorum accipiunt, si erroris illorum (cujus conscii non fuerant) participes non fiant.

[60] Das wird in dem Dekret Nikolaus' II. v. J. 1060 (vgl. Anm. 59) ausdrücklich auseinandergesetzt: Erga simoniacos (d. h. gegen alle die, welche selbst Simonie verüben) nullam misericordiam in dignitate servanda habendam esse decernimus; sed juxta canonum sanctiones et decreta sanctorum patrum eos omnino damnamus ac deponendos esse apostolica auctoritate sancimus. Für die Simonisten selber also bleibt es schlechtweg bei dem ungemilderten überlieferten Recht. De iis autem qui non per pecuniam sed gratis sunt a simoniacis ordinati, besteht schon lange eine große Streitfrage, die jetzt unzweideutig entschieden werden soll: eos qui usquemodo gratis sunt a simoniacis consecrati, non tam censura justitiae quam intuitu misericordiae in acceptis ordinibus manere permittimus, falls sie sonst in ihrem Leben keinen

Fälle gefaßten Gnadenbeschlüsse und das Schwanken sowohl der kirchlichen Gesetzgebung, wie auch der Handhabung der erlassenen Gesetze im Einzelfall. Der Papst konnte in jedem Augenblick von den Gnadenbeschlüssen, sei es seiner Vorgänger, sei es seinen eigenen, abgehen und nach freiem Ermessen milder oder aber strenger verfahren [61]. Denn immer blieb es einerseits bei der Unbeschränktheit der kirchlichen Begnadigungsgewalt, andererseits bei dem Grundsatz, daß von kanonischen (göttlichen) strengen Rechts wegen jede außerkirchliche

---

Anstoß geben; das zu gewähren gebietet die temporis necessitas; für die Zukunft aber (in posterum) gibt es für die wissentlich von einem Simonisten (wenngleich gratis) Ordinierten keine Gnade mehr (oben Anm. 59). Wie Petrus Damiani l. cit. c. 41 (p. 75) sich ausdrückt, wurden diese Beschlüsse gefaßt, um einerseits nicht durch Strenge den geistlichen Stand völlig zu verwüsten, andererseits nicht durch Milde die Simonie dispensatorio quodam jure zu begünstigen. — Entsprechend heißt es in dem Synodalbeschluß Urbans II. v. J. 1095 (oben Anm. 59): misericorditer lassen wir die unwissend von einem Simonisten empfangene Weihe gelten, wenn zugleich ein lobenswerter Lebenswandel vorliegt: Die Misericordia galt also, ebenso wie nach dem Dekret Nikolaus' II., nur mit Vorbehalt, also für den Einzelfall lediglich nach Ermessen. Aus der regelmäßig gewährten Misericordia ist dann aber, wie die Äußerung Hugos von St. Viktor (oben Anm. 59) beweist, bereits gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts ein dispensatorischer Rechtssatz zugunsten des gutgläubig Ordinierten hervorgegangen, der mithalf, die werdende neukatholische Lehre zu entwickeln.

[61] Das Dekret Nikolaus' II. v. J. 1060 sagt ausdrücklich, daß es keine für spätere Päpste bindende Regel sein will. — Petrus Damiani war mit dem Dekret nicht zufrieden. Er fand es zu streng, ja sachlich unrichtig (vgl. Anm. 62). In einem Zusatzkapitel zu seinem Liber gratissimus (c. 41, p. 75) teilte er den neuen Beschluß mit und unterwarf sich mit dem Hinzufügen: vel si quid adhuc elimatius atque salubrius in posterum statuendum est, obedientiam profitemur. Der Synodalbeschluß war eine bloße Verwaltungsmaßregel betreffs Gewährung der Misericordia, der darum keine dauernde Geltung zukam. — In dem Kanon von Piacenza zugunsten der gutgläubig Ordinierten hat die Betonung der Misericordia den Sinn, daß die Handhabung im einzelnen frei ist (vgl. Anm. 60). — Von besonderem Interesse ist das Verhalten Leos IX. Er war der Überzeugung, daß alle Weihen, die ein Simonist erteilte, nichtig seien, mochte auch der Empfänger der Simonie nicht teilhaftig und gutgläubig sein (vgl. Anm. 57). Es bedurfte nach seiner Ansicht der Reordination. Demgemäß hat er gehandelt. Trotz des Synodalschlusses von 1049, den er genehmigt hatte, hat er auch solche, die ohne eigne Simonie von einem Simonisten ordiniert waren, reordiniert, d. h. ihre Weihen als nichtig behandelt. Das erhellt aus der Mitteilung des Petrus Damiani Liber gratiss. c. 1 (Mon. Germ. Lib. I, p. 18): De his itaque qui gratis sunt a symoniacis consecrati, besteht die große Streitfrage, presertim cum, crescente fluctuationis ambiguo, eotenus sit processum, ut nonnullos constet episcopos ab illis ordinatos clericos denuo consecrasse. Vgl. Mirbt, Publizistik im Zeitalter Gregors VII., S. 434 und insbesondere die sehr interessante Ausführung von Saltet, Réord. p. 183 ff.

Weihe, also auch die eines Häretikers, eines Simonisten, als nichtig beurteilt werden mußte[62].

---

[62] Unter Leo IX. setzte die Streitschriftenliteratur ein. Zuerst über die simonistischen Weihen. Dann, seit Gregor VII., auch über die anderen Fälle außerkirchlicher Ordination (die von Schismatikern, Exkommunizierten, Häretikern erteilten Weihen). Die erste bedeutende Schrift war der Liber gratissimus des Petrus Damiani, verfaßt unter Leo IX. i. J. 1052 (Mon. Germ. Libelli I, p. 17 ff.). Petrus war ohne eigne Simonie (gratis) von einem simonistischen Bischof geweiht worden. Die Reformer behaupteten die Nichtigkeit auch einer solchen Ordination (Petrus l. cit. c. 20 p. 47: consecratio in irritum cadat ac, sicut dicitur, veri sacramenti vires amittat). Nach dem Reformprogramm war grundsätzlich (soweit keine Misericordia geübt wurde) der von einem Simonisten Ordinierte entweder (falls er eigener Simonie schuldig, also entgeltlich geweiht war) zu deponieren oder (falls ihm selber keine Simonie zur Last fiel) zu reordinieren (c. 5, p. 22: promotus a symoniaco, sicut dicitur, vel deponatur vel denuo consecretur). In diesem Punkt mußte Petrus Damiani der Reformpartei widersprechen, obgleich er selbst zu den Führern der Reformpartei gehörte. Er schrieb sein Buch, ebenso wie einst Auxilius und Vulgarius, um seine eigene Ordination zu verteidigen. Er wollte nichts von Gnade wissen, noch weniger von Reordination. Er war nach seiner Überzeugung von Rechts wegen gültig in seinem Ordo. Man begreift es, daß er mit dem später ergangenen Dekret Nikolaus' II. nicht zufrieden war (vgl. Anm. 61). Seine Schrift soll dartun, daß alle zwar von einem Simonisten, aber ohne eigene Simonie Geweihten gültig geweiht und, weil ihnen selber, auch wenn sie wissentlich von einem Simonisten geweiht wurden, kein Verbrechen zur Last fällt, von Rechts wegen in ihrem Ordo zu belassen sind (c. 28 p. 57: gratis a symoniacis ordinatos jure in suis ordinibus retinendos esse). Grundlage der Beweisführung ist der Satz, daß die Gültigkeit des Sakraments von der Würdigkeit sowohl des minister sacramenti, wie des Empfängers unabhängig ist (c. 1 ff., p. 19 ff.). In Hinblick auf diesen Satz, der ja seit dem Donatistischen Streit in zweifelloser Geltung stand, bezeichnet er die Ansicht seiner Gegner als willkürlich aufgebrachtes „neues" und „gottloses" Dogma (c. 9, p. 28: curiositas hominum novam mundo ingerit quaestionem; c. 36, p. 69: impium dogma, novum dogma). Gewiß, das Vorgehen der Reformer war etwas Neues. Waren doch bis dahin simonistische Ordinationen jeder Art unangefochten in tatsächlicher Geltung gewesen. Aber im „Dogma" brachten die Reformer keine Neuerung. Was sie geltend machten, war keineswegs Ungültigkeit der Weihen eines Unwürdigen (Donatismus), sondern Ungültigkeit der Weihen außerhalb der Kirche. Ihre Losung war der Erlaß Innozenz' I. über die Nichtigkeit der häretischen Ordinationen: die Dekretale Ventum est (oben Anm. 47). Petrus (c. 31, p. 62) sagt von seinen Gegnern: Quotienscumque pro his, qui a symoniacis ordinati sunt, loquimur, ilico ad „Ventum est" veniunt, „Ventum est" ingerunt, „Ventum est" oculis, ut inspiciamus, opponunt. Die Simonisten sind Ketzer. Ketzerische Ordinationen sind nichtig (Dekretale Ventum est). Das war die gut altkatholische Logik der Reformer. Petrus Damiani vermochte beide Sätze nicht zu bestreiten. Er mußte zugeben, daß die Simonisten Ketzer seien (c. 24, p. 52: Esto igitur, concedamus vel potius asseramus, ut symoniacus sit hereticus). Er mußte auch zugeben, daß in der Dekretale Ventum est die Nichtigkeit ketzerischer Ordinationen bestimmt sei. Was blieb ihm übrig? Er mußte behaupten,

An den Kampf gegen die Simonie schloß in den Tagen Gregors VII. der Investiturstreit sich an. Der Investiturstreit führte zum Schisma.

---

daß die Dekretale Ventum est nicht alle ketzerischen Ordinationen treffe. Der Papst spreche nur von Ketzern, denen der katholische Glaube, nämlich der rechte Glaube an die göttliche Dreieinigkeit, fehle. Diese Ketzer sind außerhalb der Kirche: ihre Ordinationen sind nichtig. Es gibt aber Ketzer, die den katholischen Glauben haben, wenngleich sie in anderen Stücken irren. Solche Ketzer (c. 23, p. 51: si recta fides assit, videlicet ut in Patrem et Filium et Spiritum sanctum recte credatur) sind Katholiken, sind innerhalb der Kirche, auch wenn sie tatsächlich Schismatiker sein sollten. Ihre Ordinationen sind darum gültig: die Dekretale Ventum est findet auf sie keine Anwendung. Zu den Ketzern dieser zweiten Art zählen die Simonisten (c. 23, p. 51; c. 31, p. 63). Der (Entgelt nehmende bzw. gebende) Simonist ist ein Verbrecher und ein Ketzer. Aber er hat den rechten Glauben (!). So ist er innerhalb der Kirche, ist Katholik. Die von ihm erteilte Ordination (Anm. 62) ist ebenso als wie die von ihm empfangene eine „katholische", eine innerhalb der katholischen Kirche (der Kirche Christi) erteilte Ordination und darum gültig auch bei Unwürdigkeit der beteiligten Personen. Der Simonist empfängt trotz seines Unverdienstes das Amt in der Kirche Christi, den Ordo (c. 6, p. 23: si catholica fiat ordinatio, sacrae dignitatis officium, ad quod non merentes accedunt, perfecte suscipiunt), so daß er ungeachtet seiner Unwürdigkeit gültige Ordinationen zu erteilen vermag, weil kraft seines in der Kirche Christi empfangenen Amtes Christus in ihm wirksam ist (c. 1 ff.). Auch für Petrus Damiani steht es außer allem Zweifel, daß das Handeln Christi durch jeglichen, selbst den unwürdigen Minister nur für das innerhalb der Kirche Christi vollzogene Sakrament gilt. Außerhalb der Kirche Christi kein Diener Christi, außerhalb der Kirche Christi kein Sakrament. Petrus Damiani denkt darin geradeso altkatholisch wie seine Gegner, d. h. wie die gesamte Reformpartei. Darum muß er, um seinen Standpunkt zu verteidigen, den Begriff der innerkirchlichen Ordination so fassen, daß auch ketzerische, ja schismatische Ordinationen darunter fallen: Indubitanter credendum est, quod si consecratio cujuslibet aecclesiastici ordinis intra catholicam fiat aecclesiam, in unitate videlicet orthodoxae fidei, ut in utroque nimirum recta sit fides, quicquid bono per bonum traditur, hoc etiam malo per malum efficaciter exhibetur, quia sacramentum hoc non ministrantis vel ministraturi pendet ex merito, sed ex ordine aecclesiasticae institutionis et invocatione divini nominis (c. 6, p. 24). Wo der rechte Glaube (an die Trinitätslehre!) ist, da ist innerkirchliche, „katholische" und darum gültige Ordination. Das galt einstmals für die Weihen der Novatianer und Donatisten, obgleich diese Gruppen schismatisch waren. Das gilt heute für die Weihen der Simonisten, obgleich die Simonisten Ketzer sind (c. 6, p. 23; c. 23, p. 51; c. 31, p. 63). Die ketzerische Ordination der Simonisten ist doch eine „katholische", die Ordination der Schismatiker (Novatianer, Donatisten) doch intra catholicam ecclesiam vollzogen, si recta fides (der Trinitätsglaube) assit. Die Ketzer sind doch keine Ketzer, die Schismatiker doch keine Schismatiker, die außerhalb der kirchlichen Ordnung vollzogene Ordination doch gültig ex ordine aecclesiasticae institutionis! Daß Petrus Damiani mit solchen Selbstwidersprüchen keinen Anklang fand, war nicht zu verwundern. Die Arbeit blieb ohne jeglichen Erfolg. Der Bischof Heinrich

Die eine Papstkirche tat die andere in den Bann. Wo war die rechte Kirche? Wo war das rechte Sakrament? Konnte das rechte Sakra-

---

von Ravenna, dem die Schrift gewidmet war, dankte nicht einmal für die Zusendung (c. 41, p. 75). Tatsächlich vertrat Petrus die Gültigkeit auch außerkirchlicher Ordinationen. Das war es, woran er scheiterte. Der Grundsatz der Nichtigkeit (soweit nicht Misericordia geübt wurde) jeder außerkirchlichen (ketzerischen) Ordination, den Papst Innozenz I. bestätigt hatte, stand in noch ungeschwächter Kraft. Die Tatsache, daß Petrus außerkirchliche Ordinationen als zu Recht bestehend verteidigte, genügte, um sein ganzes Werk als eine Torheit erscheinen zu lassen. Unter diesem Gesichtspunkt ist denn auch Kardinal Humbert (um 1057) in seiner geharnischten Gegenschrift Adversus simoniacos (Mon. Germ. Libelli I, p. 100 ff.) vorgegangen. Er nennt Petrus Damiani nicht, bezeichnet vielmehr die bekämpfte Schrift als anonym (praef. p. 100); aber es sind in allem wesentlichen die Gedankengänge des Petrus, gegen die der Kardinal zu Felde zieht (vgl. Saltet p. 193). Als den gesamten Inhalt der Schrift des „Narren" (des Petrus) bezeichnet der Kardinal in seiner Vorrede (p. 100) den Satz, daß es auch außerhalb der Kirche gültige Sakramente und heiligen Geist gebe (nichil referre, utrum extra an intra catholicam ecclesiam contingat fieri aut haberi quorumlibet sacramentorum Christi administrationem, cum intra vel extra eam indifferenter et equaliter operari censeat Spiritus sancti plenitudinem). Weil die Schrift (des Petrus) diesen Inhalt hat, ist sie von selbst gerichtet, denn sie will dartun, non separandum a vili pretiosum nec aliquid differre sanctum et profanum, mundum et immundum. Daß die Beweisgründe des „Narren" die gleichen wie die des Petrus sind, erhellt mit großer Deutlichkeit aus den von Humbert vorgetragenen Gegengründen. Humbert führt aus, daß die Simonisten Ketzer sind; ketzerische Ordinationen aber sind nichtig kraft der Dekretale Ventum est (lib. c. 12, 13, p. 118 ff.). Die Simonisten sind ohne den rechten Glauben (lib. I, c. 20, p. 133). Sie haben weder Christus noch den heiligen Geist und sind schlimmer als die übrigen Ketzer (das ist der Inhalt des 2. Buchs p. 137 ff.), so daß auch die gratis von ihnen Ordinierten statt des Geistes die Verdammnis empfangen (lib. II, c. 26, p. 170 ff.). Nur in der Kirche ist der heilige Geist. Nur Katholiken, auch wenn sie Verbrecher (criminosi) sind, gehören zur Kirche und haben das ministerium, durch welches Christus wirkt (Lib. III, c. 32, p. 240). Es gibt keine Ketzer, die zugleich Katholiken und innerhalb der Kirche sind: symoniaci aut heretici non sunt et in ecclesia sunt, aut certe heretici sunt et extra ecclesiam sunt. Alle Ketzer sind außerhalb der Kirche et ideo accipere non possunt Spiritum sanctum, quia extra ecclesiam non potest accipi (Lib. III, c. 30, p. 237). Man sieht, wie Humbert hier den Hauptgedanken des Petrus zerschmettert: es gibt keine katholische (innerkirchliche) Ordination durch einen Ketzer: die Begriffe Ketzer und Katholik, ketzerische und katholische Ordination schließen einander aus. Zugleich ist klar, daß der „Narr", den Humbert bekämpft, ebenso wie Petrus nicht unmittelbar die Gültigkeit außerkirchlicher Sakramente, sondern vielmehr die Innerkirchlichkeit auch ketzerischer Sakramente verteidigt. Von augustinisch-neukatholischen Gedanken ist nichts wahrzunehmen: in dieser „anonymen" Schrift so wenig wie in dem Liber gratissimus des Petrus. Im Gegenteil. Der Ausgangspunkt wie des Petrus, so des Anonymus ist der altkatholische Grundsatz der Nichtigkeit aller außerkirchlichen, aller nichtkatholischen Sakramente.

ment auch in der falschen Kirche sein? War es möglich, das bisherige Recht von der Nichtigkeit der außerkirchlichen Ordination aufrecht zu erhalten? Es war unmöglich. Das war es, was seit dem Zeitalter Gregors VII. immer deutlicher sich herausstellte, was zugleich den Untergang des altkatholischen Kirchenrechts zur Notwendigkeit machte.

Es war unmöglich, daß der eine Teil der Christenheit dem anderen Teil Priestertum, Sakramente, Christentum absprach. Die außerkirchlichen Sakramente nicht bloß der Simonisten, sondern aller Häretiker, Schismatiker, Exkommunizierten mußten gültige Sakramente werden.

Es mußten Gnadenbeschlüsse gefaßt werden: wie für die Simonisten so jetzt auch für diese anderen Fälle des außerkirchlichen Sakraments,

---

Nur die „katholische" Ordination ist rata (Liber gratiss., c. 6, p. 23: Quod ordinatio, si sit catholica, sit etiam rata). Jede außerkatholische, d. h. außerkirchliche Ordination ist nicht rata, sondern irrita. Die Gültigkeit der simonistischen (ketzerischen) Ordination wird behauptet. Aber von dem Anonymus ebenso wie von Petrus unter dem Gesichtspunkt, daß solche Ordination, obgleich von einem Ketzer erteilt, doch eine katholische, d. h. innerkirchliche Ordination sei. Deshalb die Beweisführung Humberts, daß Ketzer niemals Katholiken, ketzerische (simonistische) Ordinationen niemals innerkirchliche Ordinationen seien. Die Schrift des Anonymus ist, vielleicht mit ein paar unbedeutenden Zusätzen, keine andere als die des Petrus. Die Gegenschrift Humberts bestätigt den vorhin über die Schrift des Petrus gegebenen Bericht. Petrus verteidigte die simonistische Ordination unter dem Gesichtspunkt, daß sie zwar eine ketzerische, aber doch eine katholische Ordination bedeute. Das war die leitende (natürlich unmögliche) Idee seines ganzen Liber gratissimus. Merkwürdigerweise ist dieser Hauptgedanke der Schrift bisher nicht erkannt worden: weder von Mirbt, Publizistik, S. 386 ff. noch von Saltet, Réord., p. 190 ff. Beide Schriftsteller nehmen an, daß Petrus ähnlich wie nachher die Anti-Gregorianer (vgl. unten) augustinische, der neukatholischen Lehre verwandte Gedanken vertrete (Mirbt in Haucks RE., Bd. 4, 1898, S. 438 meint daher, daß Petrus mit seinen Grundsätzen „nicht allein stand"). Humbert wird als der Fanatiker aufgefaßt, der in übertriebenem „Rigorismus" in Widerspruch mit der „traditionellen" Lehre (auch Mirbt, Publizistik, S. 439 betrachtet die an Augustin anknüpfende Lehre von der Gültigkeit der außerkirchlichen Sakramente als „traditionell") die Nichtigkeit aller außerkirchlichen Sakramente (Ordinationen) behauptete. Die Wahrheit ist, wie sich herausgestellt hat, daß Petrus genau ebenso wie Humbert gültige Sakramente (von der Taufe abgesehen) nur innerhalb der katholischen Kirche kannte. In bezug auf den Satz: es gibt keine Sakramente extra ecclesiam, bestand keine Meinungsverschiedenheit, auch nicht zwischen Humbert und Petrus. Gerade durch diesen seinen Standpunkt war Petrus genötigt, die Außerkichlichkeit der simonistischen (ketzerischen) Ordination zu verschleiern, um ihre Gültigkeit behaupten zu können. Noch um die Mitte des 11. Jahrhunderts bekannte die Kirche sich einstimmig zu dem altüberlieferten Satz: nur in der Kirche Christi sind die Sakramente Christi.

insbesondere der außerkirchlichen Ordination. Ja, es mußte eine theoretische Rechtfertigung der sich durchsetzenden Gnadengewährung gesucht werden. Eine Änderung der Lehre bahnte sich an, die das kommende neukanonische Recht vorbereitete.

Gregor VII. und seine Partei ging mit dem ungemilderten altkanonischen Recht vor. Die Ordinationen und Sakramente der Gegenpartei wurden für null und nichtig erklärt [63]. Es waren die Antigrego-

---

[63] Gregor VII. an Hermann von Metz, Jaffé Nr. 5000 (v. J. 1076): Ut autem maledicti et excommunicati possint benedicere et divinam gratiam — alicui largiri, in nullius sanctorum patrum praecepto potest inveniri. Dementsprechend die römische Fastensynode v. J. 1078 (Jaffé, Bibl. rer. Germ. tom. II, p. 308): Ordinationes illorum, qui ab excommunicatis sunt ordinati, sanctorum patrum sequentes vestigia irritas fieri censemus. Römische Synode vom 19. Nov. 1078 (Jaffé, Bibl. II, p. 333): Ordinationes quae interveniente pretio vel precibus vel obsequio alicujus personae ea intentione impenso, vel quae non communi consensu cleri et populi secundum canonicas sanctiones fiunt et ab his ad quos consecratio pertinet non comprobantur, irritas esse dijudicamus. Vgl. Mirbt, Publizistik S. 436. Für den katholischen Theologen sind diese Entscheidungen des großen Papstes peinlich. Saltet, Réord., p. 208 zieht es daher vor, sie nur unter dem Text in einer Anmerkung zu erwähnen mit dem Bemerken, daß das Wort irrita im Zweifel die Ordination nicht als nichtig, sondern nur als „praktisch nichtig" (ipso jure eintretende dauernde Suspension von der Ausübung des ordo) bezeichne. Aber der (mit der Lehre vom Character zusammenhängende) Begriff einer bloß „praktisch" nichtigen Ordination ist der ganzen alten Zeit unbekannt. Vgl. oben S. 291 Anm. 18. Auch die Darstellung bei Mirbt a. a. O. ist nicht zutreffend, insofern Mirbt (S. 435) von „drei Phasen" spricht, welche Gregor VII. durchgemacht habe, um erst allmählich zu dem Satz von der Nichtigkeit der außerkirchlichen bzw. außerkanonischen Sakramente zu gelangen. Die römische Fastensynode v. J. 1075, welche verheirateten Klerikern den Altardienst verbietet (populus nullo modo eorum officia recipiat), spricht (gegen Mirbt) bereits den gleichen Gedanken aus wie der Brief an Hermann von Metz v. J. 1076 (vgl. das im Anfang dieser Anm. gegebene Zitat). Die Sakramente der verheirateten („ketzerischen") Priester sind zu meiden, weil solche Sakramente außerstande sind, die göttliche Gnade zu vermitteln: sie sind Pseudo-Sakramente, d. h. nichtige Sakramente, deren Wirkung Fluch ist, nicht Segen. Nur unter dieser Voraussetzung war das Verbot möglich. Wenn über die grundsätzliche Haltung Gregors VII. noch ein Zweifel möglich wäre, so wird er durch die Zeugnisse über die Stellungnahme der gregorianischen Partei beseitigt. Ein Legat Gregors VII. ließ auf dem Konzil von Gerona (i. J. 1078) die Rekonsekration der von Simonisten konsekrierten Kirchen, die Reordination der von Simonisten ordinierten Kleriker beschließen: Non enim in his fit reiteratio, sed ipsa consecratio, quia nihil praecesserat, quod ratum haberi queat (deutlicher kann die Nichtigkeit nicht ausgesprochen werden). Von den Schlüssen einer Synode der gregorianischen Bischöfe zu Quedlinburg i. J. 1085 hören wir: Omnes ordinationes et consecrationes excommunicatorum penitus irritae judicatae sunt juxta decreta sanctorum patrum Inno-

rianer, die kaiserlich Gesinnten, in deren Reihen Augustin auf den Schild gehoben wurde. Die Kaiserlichen waren die kirchlich Schwächeren. Sie waren tatsächlich die Betroffenen, wenn die außerkirchlichen Sakramente für nichtig erklärt wurden. So beriefen sie sich auf augustinische Sätze, um die Gültigkeit auch der außerkirchlichen Sakramente und damit auf alle Fälle die Gültigkeit auch ihrer eigenen Sakramente

---

centii, Leonis primi, Pelagii atque ejus successoris Gregorii primi. Vgl. Mirbt S. 437. Es leidet keinen Zweifel (und wird auch von Saltet p. 212 ff. anerkannt), daß die Synode zu Quedlinburg ebenso wie die von Gerona die volle Nichtigkeit der außerkirchlichen Weihen beschlossen hat. Gregor VII. sollte damit nicht einverstanden gewesen sein? Er sollte, wenn er auch seinerseits die außerkirchlichen Ordinationen schlechtweg für irritae erklärte, doch nicht Nichtigkeit, sondern Gültigkeit (Validität) gemeint haben!? Er sollte das Vorgehen seines Legaten mißbilligt und doch tatsächlich geduldet haben!? Saltet p. 208, 212 behauptet das. Ohne den Schatten eines Beweises. Das Einzige, was er beibringt, ist, daß „das Andenken an Petrus Damiani stets auch dem Papst gewordenen Hildebrand heilig war" (!). Aber, wie wir gesehen haben, auch für Petrus Damiani stand die Nichtigkeit aller außerkirchlichen Sakramente außer Zweifel. Saltet (p. 207, 212) möchte die Beschlüsse von Gerona und Quedlinburg durch „Übereifer" und „Kampfstimmung" erklären und entschuldigen. Aber die Beschlüsse enthalten ja nichts Neues. Die Gregorianer erklären, ebenso wie Gregor VII. selbst, ausdrücklich, daß sie lediglich das durch die alten Päpste Innozenz I. (Dekretale Ventum est!), Leo I., Pelagius I., Gregor I. bezeugte, von jeher bestehende kanonische Recht zur Anwendung bringen. Saltet (p. 205 ff.) möchte vor allem beweisen, daß in der Umgebung Gregors VII. eine doppelte Theologie zu hause gewesen wäre. Nur ein Teil der gregorianischen Theologen hätte die Nichtigkeit der außerkirchlichen Sakramente gelehrt; bei dem anderen Teil wäre die (nach Saltet richtige, wahre) Überlieferung der Kirche von der Gültigkeit auch des außerkirchlichen Sakraments in Kraft geblieben. Aber von dieser vermeintlichen doppelten Theologie ist nichts wahrzunehmen. So wenig Petrus Damiani und Humbert unter Leo IX. in bezug auf die außerkirchlichen Sakramente eine grundsätzlich verschiedene Theologie vertraten — sie waren vielmehr im Grundsatz völlig einig (oben S. 362) —, ebensowenig gab es unter den Gregorianern eine abweichende Theologie, welche die Nichtigkeit der außerkirchlichen Sakramente bekämpft hätte. Zwar glaubt Saltet p. 205, 206 zwei gregorianisch Gesinnte nennen zu können, welche in Widerstreit mit den übrigen für die Gültigkeit der außerkirchlichen Sakramente eingetreten wären. Von dem einen (Kardinal Otto) liegt aber nur eine Kanonensammlung vor, ohne jeglichen Kommentar, die neben Stellen zugunsten der Nichtigkeit auch zwei Stellen (von Leo I. und Anastasius II.) bringt, aus denen möglicherweise die Gültigkeit der außerkirchlichen Ordination gefolgert werden konnte. Daraus soll sich ergeben, daß Otto für die Gültigkeit der außerkirchlichen Ordination eintrat! Der andere soll Anselm von Lucca sein, der Verfasser der berühmten Kanonensammlung. Er bringt in seiner Sammlung (vgl. Saltet p. 206 not. 5; p. 217 not. 1) mehrere augustinische Stellen, darunter auch zwei zugunsten der Gültigkeit außerkirchlicher Sakramente mit entsprechender Überschrift. Wie wenig das zu bedeuten hat, beweist Anselms Liber contra Wibertum, etwa v. J. 1087. Der Gegenpapst

zu verteidigen [64]. Aber es lag auf der Hand, daß die Theologie der Kaiserlichen auf die kirchlichen Kreise wenig Einfluß übte.

Erst unter Urban II. trat auch bei den Reformgesinnten eine Wendung ein, die auf Milderung, ja Änderung des altkatholischen Rechts sich richtete. Es wurden einerseits Unterscheidungen der Tatbestände gemacht, um für gewisse Gruppen von Fällen grundsätzlich die Gewährung der Misericordia zuzusagen [65]. Es wurde andererseits —

Clemens III. (Wibert von Ravenna) warf den Gregorianern vor, daß sie Verfolger der Sakramente Christi seien, indem sie ihre (der Wibertisten) Sakramente für nichtig, für fluchbringend, nicht segenbringend erklärten (vgl. unten). Darauf erwidert Anselm (Mon. Germ. Libelli I, p. 522): Detestamur non sacramenta ecclesiae, sicut tu mentiris, sed scismaticos et sacrilegos, quorum parricidalibus manibus sese sacramenta divina subtraxerunt. Das sind Worte Leos I. (vgl. oben S. 335), die von altersher für die Nichtigkeit außerkirchlicher Sakramente ins Feld geführt wurden. Anselm fügt hinzu: Sanctum quippe suum, quod foris habetis, quod malo vestro accepistis quia bono odore peristis, veneratur ecclesia, sed vos persequitur. Hier werden augustinische Wendungen gebraucht: von dem „Heiligen", welches auch die „draußen" haben. Aber Anselm bleibt dabei, daß dies Heilige den gottlosen Händen der Gegner trotzdem „sich entzieht" (Nichtigkeit ihrer Sakramente), so daß es ihnen nicht zum Heil wird, sondern zum Verderben (vgl. auch p. 528: sicut profuit Pilato et Herodi vinctus et flagellatus Christus, sic ad impietatem et perditionem vestram magis officiunt sacramenta ejus). Anselm denkt also nicht daran, die Lehre, welche Wibert den Gregorianern vorwirft, fallen zu lassen oder irgendwie zu ändern. Im Gegenteil. Was Wibert angreift, gerade das verteidigt er: wir verfolgen nicht die Sakramente, sondern euch, in deren verbrecherischen Händen die Sakramente verschwinden und aus Gnadenmitteln in Verdammnismittel sich verwandeln. Es ist ganz klar, daß Anselm die Lehre seiner Partei vertreten will, nicht irgendeine von der Lehre seiner Genossen abweichende Sondermeinung. Die gemeine Lehre der Gregorianer war auch die seinige. Für Gregor VII. selbst und ebenso für seine Anhänger gab es (wenn man die Taufe außer Betracht ließ) nur eine Losung: Nichtigerklärung aller Sakramente des Gegenpapstes und seiner Genossen. Das wird auch anderweitig deutlich genug bezeugt. Vgl. Wido von Ferrara, De scismate Hildebrandi (i. J. 1086) Mon. Germ. Libelli I, p. 558: Contra patres novi testamenti docuit (Gregor VII.), cum scismaticorum et indignorum ministrorum sacramenta non recipienda sed exsufflanda mandavit, cum excommunicatorum quoque consecraciones sive in oleo sive in eucharistia vel in ordinationibus eorum, quibus manus inponitur, nullam vim habere nec consecraciones dici debere perhibuit. p. 559: Omnes Ildebrandi complices hoc jactant et praedicant, quod excommunicatorum sacramenta nil valeant. p. 567: (Gregor VII.) scismaticus extitit quod indignorum ministrorum et excommunicatorum sacramenta polluta docuit, non recipienda mandavit nec sacramenta quidem dici debere perhibuit, in quibus a sanctorum patrum regulis omnino dissensit. — Vgl. weiter Festschrift für Wach S. 452 f. Anm. 60.

[64] Decretum Wiberti, Festschrift für Wach S. 452 Anm. 60, S. 453 Anm. 61.

[65] Unter diesen Gesichtspunkt fällt die von Urban II. vertretene Theorie von der Ordinatio catholica: die außerkirchliche Ordination durch einen einstmals

das war die Hauptsache — für alle Fälle zwischen „Form" und „Wirkung" des Sakraments unterschieden. Diese letztere Unterscheidung erfolgte in Anschluß an Augustin und ermöglichte den Eintritt in augustinische Gedankengänge.

Die Form des Sakraments kann auch außerhalb der Kirche zustande kommen. Die Wirkung aber, nämlich die normale Wirkung, die Heilswirkung, ist nur innerhalb der Kirche möglich. Mit Hilfe dieser Auskunft hatte Augustin die Anerkennung der Ketzertaufe sich zurechtgelegt. Das ward schon von Augustin für die Ordination verwertet und nunmehr schlechtweg auf die Sakramente angewandt. Eine klare Lehre war das keineswegs. Sie konnte beides bedeuten: sowohl die Nichtigkeit wie auch ein gewisses Maß von Gültigkeit des außerkirchlichen Sakraments. Sie bedeutete die Nichtigkeit, wenn unter der „Form" lediglich der Schein des Sakraments, eine bloß äußerliche, körperliche, religiös wertlose Handlung verstanden wurde [66]. Sie bedeutete ein gewisses Maß von Gültigkeit, wenn mit der

innerhalb der katholischen Kirche geweihten Bischof soll als gültig behandelt werden. Synode von Piacenza v. J. 1095 (vgl. oben S. 357 Anm. 54) c. 10: Qui vero ab episcopis quondam quidem catholice ordinatis, sed in hoc schismate a Romana ecclesia separatis, consecrati sunt, eos nimirum, cum ad ecclesiae unitatem redierint, servatis propriis ordinibus misericorditer suscipi jubemus, si tamen vita canonica eos commendat. Grundsatz blieb auch für Urban II. unverändert die Nichtigkeit der außerkirchlichen Ordination. Daher die Reordinationen, die er vornahm (nur die bei Priester- und Bischofsweihe vollzogene Salbung schien ihm unwiederholbar). Vgl. den berühmten Kanon Daibertum, c. 24, C. I, qu. 7, mit der von Gratian voraufgeschickten Erläuterung. Dazu die lehrreiche ,wenngleich stets mit Vorsicht zu benutzende Ausführung von Saltet p. 223 ff., 231 ff. Die Lehre ven der Ordinatio catholica ward von Gratian und seiner Schule aufgenommen (Saltet p. 293 ff., 299 ff., 311 ff., 322 ff.), hat aber doch keinen dauernden Bestand gehabt (ebenso wie die Sondermeinung Urbans II. bezüglich der unctio sacerdotalis, die zwar von Gratian, aber nicht von seiner Schule fortgeführt wurde).

[66] Das vertrat der Kardinal Humbert (vgl. oben S. 362 Anm. 62). Im Anschluß an Augustin hatte bereits Leo d. Gr. i. J. 458 (Jaffé Nr. 536) für die Taufe zwischen forma baptismi und sanctificationis virtus unterschieden. Daran knüpft Humbert an, Adv. simoniacos lib. I, c. 2 (Mon. Germ. Libelli I, p. 105): Liquet ergo ex his beatissimi Leonis dictis, baptisma hereticorum formam tantum vel speciem veri baptismatis habere et lavacrum sive ablutionem corporibus solummodo, non etiam animabus praestare, — nullam peccati remissionem, nullam veteris hominis renovationem, sed solam visibilem ablutionem operari; lediglich aus Zweckmäßigkeitsgründen (um die Gewinnung der Menge zu erleichtern) wurde die Ketzertaufe dennoch für gültig erklärt und nicht wiederholt, sondern nur durch Handauflegung ergänzt. Für die ketzerische (simonistische) Ordination aber gilt der Grundsatz, daß außerkirchliches Sakrament nur den Schein eines Sakraments hat, nach Humbert ohne Abschwächung, eod. c. 15, p. 125: et apud hereticos dicuntur esse episcopi, sacer-

„Form“ der Tatbestand des Sakraments als zustande gekommen gedacht wurde, so daß eine religiös erhebliche Handlung vorlag,

dotes et reliquorum ordinum clerici, ecclesiae, ordinationes, consecrationes, sacrificia et reliqua omnino sacramenta, sed nominetenus et specietenus tantum, non autem aliqua virtute et veritate ipsarum rerum; simonistische Sacerdotes sind instar simulacrorum nonnisi inane nomen catholicorum sacerdotum et exterioris cultus eorum similitudines usurpantes. Lib. II, c. 40, p. 189: Aqua, panis, vinum, oleum et cetera visibilia instrumenta sacramentorum catholicae religionis, quae oculotenus et specietenus a Deo — sine aliqua spirituali gratia vel significatione eis (den Ketzern) permissa sunt. Lib. III, c. 33, p. 240: Impii symoniani, quorum depositio non est habiti honoris privatio, sed simulatae vel aestimatae promotionis detectio vel confutatio. — Ebenso wird von dem Kardinal Deusdedit in seinem Libellus contra invasores et symoniacos cap. II, § 5 ff. (Libelli II, p. 323 ff.) und von Bruno von Segni, Libellus de symoniacis c. 10 ff. (eod. p. 555 ff.) ausgeführt: Der augustinische Satz, daß extra ecclesiam nur die Forma, nicht auch die Virtus sacramenti sei, bedeute, von dem Fall der Taufe abgesehen, die Nichtigkeit des extra ecclesiam vollzogenen Sakraments (Bruno von Segni c. 10, p. 555: preter baptismum et sana consilia, que ipsi quoque (die Simonisten) sepe dant, quicquid agunt, vanum et inutile est). Deusdedit führt aus, daß Augustin, obgleich er im Gegensatz zu den übrigen Vätern die außerkirchlichen Sakramente für „heilig“ (sancta) erkläre, dennoch mit den übrigen Vätern in Einklang sich befinde, da er den außerkirchlichen Sakramenten nur die Forma (das Sacramentum tantum), nicht auch die Virtus sacramenti zuspreche. Dasselbe, was die anderen Väter als Gotteslästerung bezeichnen, nenne Augustin Sakrament ohne virtus sacramenti (l. cit. p. 325: hoc, quod prefati patres in hereticorum et scismaticorum sacrificiis vocant contaminationem, fetorem sive sacrilegium, perpendentes, sicut et Augustinus, in eis non esse virtutem sacramenti: illud, inquam, dicit idem et cum eo Isidorus sacramentum tantum, quod etiam propter formam pietatis, quam habet, sanctum appellat —. Quod si haec ita, ut dicimus, accipiuntur, ut nobis videtur, patet magnum doctorem Augustinum prefatis sanctis patribus de sacrificiis et prefatis sacramentis nequaquam esse discordem, preter quod de baptismi iteratione reprehendit Cyprianum). Natürlich ist der Harmonisierungsversuch des Deusdedit verfehlt. Wenn Augustin in der extra ecclesiam vollzogenen Form des Sakraments doch etwas Heiliges (sanctum) erblickt, so will er damit sagen, daß es dieselbe, göttliche Kräfte in sich tragende (geistlicher Wirkung fähige, wenngleich zunächst der geistlichen Wirkung entbehrende) Handlung ist, die innerhalb und außerhalb der Kirche vor sich geht. Das Sacramentum (die heilige Handlung) ist da, wenngleich ohne Erfolg: das Sacramentum tantum. Die anderen Väter aber sind der Meinung, daß außerhalb der Kirche nicht das Sacramentum, sondern ein Sacrilegium, nicht die gleiche Handlung wie innerhalb der Kirche, sondern eine andere (verbrecherische) Handlung, eine unheilige Nachäffung der heiligen Handlung vorliegt. Trotzdem hat Deusdedit darin Recht, daß letztlich auch Augustin die Nichtigkeit des außerkirchlichen Sakraments lehrt. Denn eine, göttliche Kraft in sich tragende und doch göttlicher Kraftwirkung (virtus) darbende Handlung, das Sacramentum tantum, ist in Wahrheit kein Sakrament. Augustins Lehre bedeutet einen Widerspruch in sich selbst. Sie soll die Gültigkeit auch der außer-

die nur infolge eines Hindernisses (falls außerkirchlicher oder außerkanonischer Vollzug vorlag) ihre Wirkung nicht entwickelte. Die erstere Auffassung war die ältere, echt altkatholische. Mit dem bloßen Schein des Sakraments war nichts gegeben. Es bedurfte von Rechts wegen der Wiederholung der Handlung (der Reordination), wenn das Sakrament zum Dasein gebracht werden sollte [67].

---

kirchlichen Sakramente vertreten und muß (das ist es, was Deusdedit mit Recht geltend macht) um des Wortes der Kirche willen doch so gefaßt werden, daß sie zugleich die Nichtigkeit der außerkirchlichen Sakramente ausdrückt. Theoretisch vertrat also auch Augustin wirklich mit der Lehre von der Gültigkeit zugleich die Lehre von der Nichtigkeit, war also insofern (mit der einen Hälfte seiner Gedanken) mit den übrigen Vätern einverstanden. Es ergab sich jedoch praktisch der Unterschied, daß die Nichtigkeit des außerkirchlichen Sakraments nach Augustin grundsätzlich (von Rechts wegen) heilbar, nach der herrschenden Lehre der übrigen Väter aber grundsätzlich (von Rechts wegen) unheilbar und nur im Gnadenwege heilbar war. Dort (für Augustin) war Wiederholung des Sakraments ausgeschlossen; hier war grundsätzlich (sofern nicht Misericordia geübt wurde) Wiederholung des Sakraments (Reordination) gefordert.

[67] Die Gregorianer forderten, daß simonistisch Ordinierte entweder zu deponieren oder zu reordinieren seien (oben Anm. 63). Kardinal Humbert adv. sym. lib. I, c. 8 (Libelli I, p. 113) rechtfertigt das damit, daß (nach Innozenz I.) die simonistische (ketzerische) Ordination überhaupt keine echte (recta), sondern eine falsche (prava) Ordination sei, so daß eine Wiederholung der (echten) Ordination überhaupt nicht vorliege: si hereticus post hereticum alicui manus imponat, prava vel pravior est reordinatio et ideo nec ordinatio, sed geminata dampnatio. Si autem catholicus post hereticum, recta et una habetur haec ordinatio et ideo non reordinatio, sed unica purgatio. Es sind dieselben Gedankenzüge, mit denen die Kleinasiaten und Cyprian die Wiedertaufe der ketzerisch Getauften begründeten. Das Verbot der Reordination stand in allgemein anerkannter Geltung, zumal seit Gregor d. Gr. sich in diesem Sinne ausgesprochen hatte. Aber es blieb die Frage offen: wann der Tatbestand einer Reordination vorliege? So lange die außerkirchliche bzw. außerkanonische Ordination für einen bloßen Schein der Ordination galt, war die Forderung der Reordination (falls nicht misericorditer durch Consensus ecclesiae der Schein nachträglich in Wahrheit verwandelt und damit gültig gemacht wurde) die rechtsnotwendige Folge. So gingen denn auch die mazedonischen Bischöfe (oben S. 340 mit Anm. 47) ohne weiteres mit Reordination der Bonosianer vor. Innozenz I. verbot das. Aber nicht, weil die Reordination als solche unzulässig gewesen wäre, sondern weil die wissentlich von einem Ketzer Ordinierten der katholischen Ordination unwürdig seien (oben S. 340 ff. Anm. 47). Die Reordination der ordnungswidrig Ordinierten ist bis in das 12. Jahrhundert durchaus die Regel. Nicht bloß zur Zeit des kirchlichen Verfalls im 8. und 9. Jahrhundert (Ordinationen des Konstantin, des Formosus), sondern gerade so in den Tagen der Reformbewegung. Wie die hinter Pseudoisidor stehende kirchliche Reformpartei des 9. Jahrhunderts (Pseudo-Damasus, Hinschius p. 814), so ging auch die kirchliche Reformpartei des 11. und 12. Jahrhunderts, an ihrer Spitze die Reformpäpste, ungültigen Ordinationen gegenüber grundsätzlich mit Reordination vor: wie Leo IX., so

Nur wenn Gnade geübt wurde, konnte durch den nachträglich hinzutretenden Consensus ecclesiae aus dem Schein des Sakraments der Tatbestand des Sakraments und zwar eines vollgültigen und vollwirksamen Sakraments werden. Immer war von diesem altkatholischen Gesichtspunkt aus religiös entweder nichts oder ein volles Sakrament da. Die neuere Auffassung, welche, in Anlehnung an Augustin, jetzt sich Bahn zu brechen anfing, ging dahin, daß mit der „Form" des Sakraments von Rechts wegen immer, ohne daß es der Misericordia bedurfte, ein religiös wertvoller Tatbestand da war: eine heilige Handlung, ein geheimnisvolles Handeln Gottes, eine Vollziehung des Sakraments, so daß es nur der Hebung des vorhandenen Hindernisses bedurfte, um die normale religiöse Heilswirkung zu erzeugen [68]. Von diesem jüngeren

---

Gregor VII. und Urban II. So wollte es das altkatholische, noch von Gratian in seinem Dekret vertretene Kirchenrecht.

[68] Den Übergang von der altkatholischen zu der jüngeren Auffassung kann man deutlich bei Bernold von Konstanz beobachten. Im Jahr 1076 schreibt er dem Priester Bernhard (De damnatione scismaticorum epist. 3, § 25, 26, Mon. Germ. Libelli II, p. 56): Novatianer und Donatisten sind durch das Konzil von Nicäa bzw. ein afrikanisches Konzil ohne Reordination in suis ordinibus aufgenommen worden; dagegen hat Papst Damasus (eine pseudoisidorische Dekretale) für unkanonisch Ordinierte die Reordination vorgeschrieben. Harum igitur sententiarum repugnantiam concordare nescimus, nisi hoc auctoritati sedis apostolicae cum consensu sanctae matris ecclesiae licitum forte dicamus, ut pro aliqua temporis necessitate ordinatos ab hereticis per invocacionem sanctae Trinitatis, in ordine suo non reconsecrandos suscipiat; quos tamen aliquando ad evidentiorem hereticae ordinationis proscriptionem reconsecrari precipiat. Der anscheinende Widerspruch der Autoritäten löst sich also dahin, daß beides möglich ist: die Rezeption (ohne Reordination, falls die Häretiker noch den Trinitatisglauben haben) und die Reordination; die erstere dispensationsweise (misericorditer), die andere in strengrechtlicher Handhabung des Grundsatzes von der Nichtigkeit der häretischen Ordination. Hinc igitur conjicitur, ordinatos ab heretico non consecracionem aliquam accepisse, sed solam formam consecracionis absque virtute sanctificationis, quae utique forma sive accepta virtute sanctificacionis ex consensu sanctae aecclesiae a conversis retineatur, sive per iterationem penitus proscribatur, ad presens non occurrit quid rationabiliter obici possit. Die Forma sacramenti ohne die Virtus ist ein bloßer Schein des Sakraments, der nachträglich entweder durch Consensus ecclesiae in ein volles Sakrament verwandelt oder aber durch Reordination vernichtet wird, immer vorausgesetzt, daß die Necessitas temporis nötigt, die häretisch Ordinierten zum Kirchendienst zuzulassen (also von der Deposition abzusehen), § 27, p. 57: nullum ab heretico ordinatum a catholicis vel in ordine suo recipiendum, vel reordinandum, nisi in hoc alicui temporis necessitati consulatur. Die Reordination ist möglich, weil (§ 28, p. 57) non tam hereticorum usurpaciones quam catholicorum

Standpunkt aus war Wiederholung der heiligen Handlung (Reordination) schlechtweg ausgeschlossen, denn die heilige Handlung,

---

ordinationes iterari prohibentur; nam consecracio, quae nulli ab heretico dari potest, ut probatum est, si a catholico conversis inpenditur, non iterata, sed primitus inpensa magis proprie dicitur. Nur die katholische Ordination darf nicht wiederholt werden. Die ketzerische Ordination ist keine Ordination und daher die nachfolgende katholische Ordination keine Reordination, keine zweite, sondern die erste Ordination. Die widersprechende Entscheidung Anastasius' II. in Sachen der Weihen des Acacius wird (p. 57, 58) dadurch erklärt, daß die Absetzung des Acacius bei dessen Lebzeiten nicht publiziert werden konnte und darum wirkungslos blieb. Man sieht deutlich, daß Bernold ganz auf dem gleichen Standpunkt steht wie der Kardinal Humbert und die gesamte gregorianische Partei: die bloßeForma (ohne Virtus) sacramenti, die auch bei Häretikern möglich ist, bedeutet Nichtigkeit des Sakraments (es ist ganz unzutreffend, wenn Mirbt, Publizistik, S. 399, 407 meint, daß Bernold in dieser Schrift „vollständige Ratlosigkeit" offenbare). — Ganz anders schreibt derselbe Bernold demselben Adressaten zehn Jahre später (um 1036), Mon. Germ. Libelli II, p. 89: De sacramentis excommunicatorum, unde jam dudum ante multos annos multa ad invicem scripsimus, nec tamen eo tempore aliquam certitudinem invenire potuimus, tandem quid Dei aspirante clemencia parvitas nostra invenerit, vobis libet intimare vestroque examini presentare. — Sententiae sanctorum patrum de sacramentis, quae extra ecclesiam catholico more (in der vorgeschriebenen Form) fiunt diversae reperiuntur, quarum quaedam eadem penitus annullare videntur, quaedam autem, etsi recipi ea prohibeant (obwohl die Teilnahme an diesen Sakramenten verboten ist), non tamen prorsus eorum confectionem denegant. Zu der ersten Gruppe gehören Aussprüche Leos I., Innozenz' I., Pelagius' I., Gregors I.; p. 90: Hae nimirum sententiae videntur sacramenta excommunicatorum proscribere, cum per manus eorum non consecracionem sed dampnacionem et exsecracionem administrari pronuntient (damit ist die Nichtigkeit ausgesprochen). Zu der zweiten Gruppe gehört Anastasius II. (Sakramente des Acacius) und Augustin (Sakramente der Donatisten). Diese Vätersprüche lauten verschieden, bezeugen aber doch dieselbe eine Wahrheit: hae sententiae, etsi diversae, a veritate tamen nusquam deviare probantur, si conpetenter intelligantur: videlicet si superiores sententiae (die Vätersprüche der ersten Gruppe) ad effectum sacramenti referantur, qui nusquam extra ecclesiam esse posse veraciter asseritur, et inferiores (die Vätersprüche der zweiten Gruppe) ad veritatem sacramentorum referantur, quae eadem integritate et bonis et malis adesse creduntur (mit der Form als solcher kommt der Tatbestand des Sakraments zum Dasein ohne Rücksicht auf die persönlichen Eigenschaften des Minister sacramenti), ac si uno ore ipsi sancti patres nobis communiter dicerent: extra ecclesiam nec sunt nec fiunt sacramenta effective, id est cum salute animae, ubi tamen eadem inutiliter, immo perniciose et esse et fieri non denegamus. Si enim ea extra ecclesiam esse vel fieri penitus denegarent, nullatenus eadem in reconciliatis rata probarent. Dieselben Väter, welche die außerkirchlichen Ordinationen für bloße execratio erklären, lassen doch die Rezeption solcher Ordines auch ohne Reordination zu: so Leo I., Innozenz I., Gregor I. Solche Heilung des Mangels wäre

der Tatbestand des Sakramentsvollzugs, war schon da. Die spätere Lehre vom Character als der notwendig eintretenden Wirkung auch der

---

unmöglich, wenn nicht bereits ein gültiger, wenngleich heilsunwirksamer Tatbestand der Sakramentsvollziehung vorläge (p. 90). Ex his ergo sententiis evidentissime declaratur, etiam extra ecclesiam Dei esse sacramenta, cum in conversis non iterentur sed pocius rata esse judicentur (p. 91). Die Ordination muß ebenso behandelt werden wie die Taufe. Darin müssen wir Augustin folgen, dem auch von den Päpsten anerkannten Lehrer. Wir dürfen nicht mit dem „Musiker Wido" (Wido von Ferrara, vgl. oben Anm. 63) in Widersruch mit Augustin alle Sakramente der Ketzer für nichtig erklären. Das hat schon Petrus Damiani in seinem ausgezeichneten Liber gratissimus dargetan (cum non minus per simoniacos quam per alios hereticos sacramenta decurrere probaverit), und die römische Kirche hat das bestätigt, cum tempore Nicolai papae gratis ordinatos a simoniacis in acceptis ordinibus permanere concesserit (p. 93). — Man sieht, wie diese jüngere Schrift Bernolds eine Wandlung innerhalb der Reformpartei zum Ausdruck bringt. Unter den Gregorianern war bis dahin niemand, der auf dem Boden augustinischer Ideen gestanden hätte. Bernold nennt in Ermangelung anderer den Petrus Damiani und Papst Nicolaus II. Aber auch diese beiden standen, wie wir bereits gesehen haben, durchaus auf dem antiaugustinischen Grundsatz von der völligen Nichtigkeit aller außerkirchlichen Sakramente. Nur die „Wibertisten" riefen Augustin für sich zu Hilfe (oben S. 364). Jetzt kam augustinischer Einfluß auch bei den Reformgesinnten zur Geltung. Das wird bestätigt und zugleich erläutert durch eine dritte, wiederum etwa 10 Jahre jüngere Schrift Bernolds De reordinatione vitanda (Winter 1094, 95), Libelli II, p. 151: De his ergo, qui hactenus apud excommunicatos ordinati sunt, — satis habundanter usquequaque inveni, quod nullus eorum juxta rigorem canonicum in aecclesia officium ordinis administrare debeat, quem in excommunicatione acceperat. Sed quia modo summa necessitas illum rigorem quodammodo emolliri cogit, illud sumopere prevideamus, ut ipsam emollicionem nequaquam contra canones, sed secundum canones temperemus, videlicet ut si quem eorum de excommunicatione conversum ecclesiastica necessitas cum officio recipi cogit, nequaquam illum contra canones reordinemus, sed potius secundum canones cum ordine recipiamus. So hat das Konzil von Nicäa vorgeschrieben, clericos Novatianorum cum ordine suscipi, non iterum ordinari. Novatian war ein Gegenpapst ebenso wie Wibert. Est ergo satis rationabile, ut et nos illum modum in receptione Wibertistarum teneamus, quem sanctos patres in eorum similibus tenuisse et tenendum prescripsisse legimus. § 4, p. 152: Sunt tamen quidam simplices nimiumque zelotes, qui quoslibet in excommunicatione ordinatos, si resipuerint, non cum ordine recipiendos sed omnino reordinandos esse putant: et hoc ideo quia sacramenta in excommunicatione usurpata penitus exsufflare non dubitant. Diese „Zeloten" aber werden widerlegt durch Papst Anastasius II. und Augustin, so daß (p. 154) dubitare non permittitur, sacramenta ecclesiae tam extra ecclesiam quam intra aecclesiam dari et haberi posse, sed extra utrumque omnino pernitiose. Was wirkte, war die tatsächliche Unmöglichkeit, das geltende kanonische Recht von der Nichtigkeit der außerkirchlichen

ordnungswidrigen Ordination war damit noch nicht gegeben. Wo nur die „Form" des Sakraments vorlag, bestand auch nach dieser jüngeren

---

Ordination (dem rigor canonicus) wirklich durchzusetzen. Das Wibertinische Schisma, die Spaltung zwischen den Kaiserlichen und den Päpstlichen, war von zu großer Kraft, ähnlich wie einst das Novatianische Schisma, als daß man einfach alle diese schismatischen Bischöfe und Kleriker hätte für abgesetzt bzw. hätte für einfache Laien erklären können. Um diese Schismatiker der Kirche zurückzugewinnen und damit das unerträgliche Schisma zu beseitigen, mußten diese schismatischen bzw. simonistischen (häretischen) Ordinationen als von Rechts wegen gültig anerkannt, d. h. es mußte das kanonische Recht geändert werden, so daß die zur Kirche zurückkehrenden Exkommunizierten keiner Gnade und keiner Reordination, sondern lediglich der Aussöhnung mit der Kirche, der Rekonziliation, bedurften, um zugleich die Anerkennung ihres Ordo zu erlangen. Zu diesem Ergebnis hin war die Aufnahme der augustinischen Theorie von Forma und Virtus sacramenti in dem von Bernold in der zweiten vorhin besprochenen Schrift entwickelten Sinne der erste Schritt. Natürlich war damit das Ziel noch lange nicht erreicht. War doch eine Änderung des kanonischen Rechts grundsätzlich ausgeschlossen. So konnte die Wandlung der Anschauungen nur ganz allmählich und nur stoßweise im Leben der Kirche sich tatsächlich durchsetzen. Kennzeichnend ist die Tatsache, daß Bernold ungefähr gleichzeitig mit jener zweiten Schrift De sacramentis excommunicatorum, in welcher er die Vätersprüche von der Nichtigkeit der außerkirchlichen Sakramente mit den Augustinsprüchen harmonisierte, eine andere Schrift verfaßte, in welcher er einfach die überlieferte altkatholische Lehre vertrat: seine Apologeticae rationes (gleichfalls um 1086). Hier heißt es § 12, Mon. Germ. Libelli II, p. 99: Quid autem miramini, si sacramenta ecclesiae apud excommunicatos esse negantur, cum beatus Augustinus (gemeint ist eine pseudoaugustinische Stelle) locum veri sacrificii extra ecclesiam non esse protestatur? Item sanctus Gregorius — papa Pelagius — Innocentius papa — sanctus Leo papa —. Hier sagt er nicht mehr, daß er selber diese Lehre hat. Er drückt sich objektiv aus (negantur). Es ist die Lehre seiner, der gregorianischen Partei, die er wiedergibt und die er von dieser Stelle als solche verteidigt. Was wunderst du dich, sagt er dem kaiserlich Gesinnten, daß die Gregorianer das Dasein der Sakramente außerhalb der Kirche bestreiten, da doch große Autoritäten für diese Lehre sind? Die Gregorianer als Partei verharrten noch lange bei dem altkatholischen Prinzip. Urban II. selber unterschied noch Forma und Virtus sacramenti in altkatholischer (antiaugustinischer) Weise, so daß die auch bei Schismatikern und Häretikern mögliche Forma sacramenti einen bloßen nichtigen Schein bedeutet (vgl. den Brief Urbans an Lucius von Pavia, Saltet, Réord. p. 228). Auf seiner Synode von Piacenza (oben S. 365 f. Anm. 65) wurde ganz in diesem Sinne die Nichtigkeit der im Schisma erteilten Ordinationen ausgesprochen (Saltet p. 250, 251 behauptet allerdings, daß die in c. 8, 9 der Konzilsschlüsse ausgesprochene Nichtigkeit der schismatischen Ordinationen — irritas esse judicamus — die Anerkennung ihrer Gültigkeit bedeute, vgl. oben S. 349); nur die „katholisch" Ordinierten sollten „aus Gnaden" als bereits gültig ordiniert aufgenommen werden. Dementsprechend ist denn auch unter Paschalis II., als es endlich zur Beseitigung des Schismas kam, im Jahr 1105 mit Erteilung von Reordinationen vorgegangen worden (Saltet p. 259 ff.). Auch die Schlüsse des Konzils von Guastalla im

Lehre nur die Form, nichts von sakramentaler Wirkung. Die Wirkung angesehen, blieb es auch nach dieser Lehre bei der Nichtigkeit des außerkirchlichen Sakraments. Der außerkirchlich (oder wider die kirchliche Ordnung) Ordinierte, hatte mit der „Form" zwar dauernd, wie man sagte, das „Sakrament", nämlich das „Sakrament der Ordination". Es lag die Tatsache vor, daß an ihm die heilige Handlung vollzogen, daß er geweiht war, so daß für jedes von ihm vollzogene Sakrament wiederum die Forma sacramenti zustande kam, aber immer wieder nur die Forma, nichts von der Virtus. Von irgendwelcher Gewalt (potestas ordinis), die ihm kraft formrichtiger Ordination zuständig wäre, die ihn zur Hervorbringung irgendwelcher geistlichen Wirkung befähigte (wie das heute in der katholischen Kirche gelehrt wird), ist noch keine Rede. Das außerkirchliche (bzw. widerkirchliche) Sakrament ist und bleibt nichtig, nur daß bei formrichtigem Vollzuge der sakramentalen Handlung ein Tatbestand vorliegt, der bei Hinzutritt kirchlicher Anerkennung ohne weiteres und von Rechts wegen in einen vollwirksamen gültigen Tatbestand sich verwandelt [69].

Jahre 1106 sind nicht, wie Saltet p. 267, 268 behauptet, augustinischen Inhalts und durch Bernolds Schrift beeinflußt. Es heißt hier (Mansi tom. XX, p. 1209): Da in ganz Deutschland vix pauci sacerdotes aut clerici catholici zu finden sind, sollen die schismatisch ordinierten Bischöfe und Kleriker Deutschlands ebenso wie einst die novatianischen und donatistischen Kleriker mit Rücksicht auf die Not der Zeit aus Gnaden (christianae pacis necessitas exigit, ut super hoc materna ecclesiae viscera aperiantur), falls ihnen keine besonderen Vergehen zur Last fallen, als gültig ordiniert (in suis ordinibus) aufgenommen worden. Das Konzil gewährte also die Anerkennung der schismatischen Ordinationen nur aus Gnaden und nur für diesen Fall der Not und nur für Deutschland. Von Rechts wegen blieb es auch im 12. Jahrhundert bei dem antiaugustinischen Grundsatz des überlieferten altkanonischen Rechts.

[69] Die Idee von dem unverlierbaren Sacramentum ordinationis (sacramentum dandi baptismi, jus dandi baptismi), welches bei Bestand bleibt, auch in Ermangelung oder bei Verlust des mit dem Ordo gegebenen Amtes, stammt bekanntlich von Augustin. De baptismo contra Donatistas lib. I, c. 1, § 2 (Migne PL. tom. 43, p. 109): Sacramentum enim baptismi est quod habet qui baptizatur, et sacramentum dandi baptismum est quod habet qui ordinatur. Sicut autem baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum baptismi non amittit, sic etiam ordinatus, si ab unitate recesserit, sacramentum dandi baptismi non amittit: Nulli enim sacramento injuria facienda est —. Sicut ergo acceptatur baptismus, quem non potuit amittere qui ab unitate discesserat; sic acceptandus est baptismus, quem dedit ille qui sacramentum dandi cum discederet non amiserat. Nam sicut redeuntes, qui priusquam recederent baptizati sunt, non rebaptizantur: ita redeuntes, qui priusquam recederent ordinati sunt, non utique rursus ordinantur; sed aut administrant quod administrabant, si hoc ecclesiae utilitas postulat; aut si non administrant (wenn sie ohne Amt

So ist auch im 12. Jahrhundert bis in die Tage Alexanders III. der Grundsatz der Nichtigkeit außerkirchlicher Sakramente in Geltung

---

bleiben), sacramentum ordinationis suae tamen gerunt; et ideo eis manus inter laicos non imponitur. Contra epist. Parmeniani lib. II, c. 13, § 28 (eod. p. 70): Nulla ostenditur causa cur ille qui ipsum baptismum amittere non potest, jus dandi potest amittere. Utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur: illud cum baptizatur, istud cum ordinatur; ideoque in catholica utrumque non licet iterari. — Sicut autem habent in baptismo quod per eos dari possit, sic in ordinatione jus dandi; utrumque quidem ad perniciem suam, quamdiu charitatem non habent unitatis. Sed tamen aliud est non habere, aliud perniciose habere, aliud salubriter habere. Wer einmal getauft ist, bleibt ein Getaufter, auch wenn er von der Kirche abfällt. Wer einmal ordiniert ist, bleibt ein Ordinierter, auch wenn er ohne das entsprechende Amt ist. Es bleibt in ihm das „Sakrament", die Consecratio, die geheimnisvolle Tatsache, daß er eingesegnet ist zu geistlichem Tun, so daß alle von ihm verrichteten Sakramente formrichtig zustande kommen (weiteres ist in dem Jus dandi baptismi nicht enthalten), obgleich sie nicht Heil bringen, sondern Verderben, d. h. in Wahrheit keine Sakramente sind. Daraus folgt: 1. die Reordination ist ausgeschlossen, damit nicht dem bereits vorhandenen Sakrament ein „Unrecht" geschehe; 2. die von einem Ordinierten ohne Amt verrichteten Sakramente sind nicht zu wiederholen, sondern „anzuerkennen", sobald das Hindernis für den Eintritt der Heilswirkung, der Mangel der Gemeinschaft mit der Kirche, durch Wiederaufnahme in die Gemeinschaft beseitigt ist. Aus diesen gekünstelten, in sich widerspruchsvollen Sätzen (die Consecratio, der Segen Gottes, soll zum Unsegen, perniciose, besessen werden!) ist bekanntlich später die neukatholische Lehre vom Charakter indelebilis hervorgegangen. Dem ganzen altkatholischen Jahrtausend ist sie trotz Augustin fremd geblieben, wenngleich das seit Gregor d. Gr. feststehende Verbot der Reordination (vgl. aber oben S. 347 Anm. 51) regelmäßig mit der augustinischen Wendung, daß dem Sakrament keine Injuria geschehen dürfe, begründet wird. Petrus Damiani hat Augustins Unterscheidung von Amt (ordinis jura, dignitatis utendae privilegium) und ordinis sacramentum aufgenommen, Liber gratissimus c. 33 (Libelli I, p. 66): Aliud est enim quemlibet per sinodalem sententiam in amissi ordinis jura restitui, aliud per consecrationis mysterium, quod iterari non potest, sancti Spiritus gratiam promereri; presertim cum in eo, qui deponitur, quamquam dignitatis utendae perdat extrinsecus privilegium, manet tamen nihilominus semel adepti ordinis sacramentum (man kann also den von Gott gegebenen Amtsgeist, den heiligen Geist, besitzen, ohne die Befugnis, von diesem Geistesbesitz Gebrauch zu machen!); sicut etiam manente in se sacramento regenerationis excommunicatur reus cujuslibet criminis, nec caret eodem sacramento, etiamsi numquam reconcilietur Deo (der Verbrecher bleibt ein in der Taufe durch den heiligen Geist Wiedergeborener, auch ohne Gemeinschaft mit Gott zu besitzen!). Petrus Damiani begründet auf solche Weise die Unmöglichkeit der Reordination sowie die Gültigkeit der von Simonisten nicht simonistisch erteilten Ordination (vgl. oben Anm. 62), c. 34, p. 67: si exercitium perdunt (die Simonisten), sacramentum tamen ordinationis amittere nequeunt (sie sind und bleiben Ordinierte). Wie weit man aber

noch im Beginn des 12. Jahrhunderts davon entfernt war, aus den vorhin hervorgehobenen augustinischen Sätzen die Lehre vom Character indelebilis und der damit gegebenen unzerstörbaren Potestas ordinis abzuleiten, beweist außer der immer noch blühenden Praxis der Reordination ein Brief, den Hugo von Amiens etwa um 1128 verfaßte, Mon. Germ. Libelli III, p. 285: Quem Christus per aecclesiam deponendo vel excommunicando destituit a b o f f i c i o, si in sacramento altaris ministrare presumat, q u i j a m m i n i s t e r n o n e s t, n i c h i l f a c i t. — Apostolica sedes et ubique terrarum catholici doctores, ut scripta testantur antiquorum, predicare solent quod tam sacerdotes quam in clericali ordine ministri quilibet tempore depositionis vel excommunicationis sue g r a t i a m s e m e l a c c e p t a m q u i d e m r e t i n e n t, sed o f f i c i o c a r e n t. Addunt etiam, quia si in sacramentis seu in sacramentorum officiis consecrare presumant, q u i m i n i s t r i n o n s u n t, n i c h i l u t i q u e f a c i u n t. — Quod si per aecclesiam ab officio deponitur m a n e t e i s a c r a m e n t u m s e m e l i m p o s i t u m, — manet ad judicium, n o n a d o f f i c i u m. — Auctoritas ita dicit: Quod conficit scismaticus, c o r p u s C h r i s t i n o n e s t; et alibi: extra catholicam aecclesiam non est veri sacrificii locus. — Mater aecclesia potenter solvit et ligat efficatiam in sacramentis, ordinato commendat aliquando et denegat, potestate rata, non verbositate frivola. In diesem Brief wiederholt Hugo den Inhalt eines von ihm zuvor veröffentlichten Werkes, vgl. S a l t e t p. 272 ff. Er nimmt die augustinischen Sätze an: mit Trennung von der Kirche bzw. Absetzung geht nicht das Sacramentum ordinationis, sondern nur das Officium verloren. Aber er folgert aus dem Verlust des officium die N i c h t i g k e i t der jetzt verrichteten Sakramente. Der Fortbestand des Sacramentum ordinationis wirkt n u r den Ausschluß der Reordination (das wird auch von Hugo anerkannt), n i c h t auch die Gültigkeit der ohne Amt vollzogenen Sakramente. Nur der minister Christi, der das A m t in der Kirche Christi hat, ist das Werkzeug, durch welches die Kirche und damit Christus handelt im Sakrament, — ein vom altkatholischen Standpunkt unbestreitbarer Satz. Mit dem Amt v e r s c h w i n d e t die Potestas ordinis. Die augustinische Unterscheidung von Sacramentum und Officium wird benutzt, um den a l t k a t h o l i s c h e n Satz von der N i c h t i g k e i t aller außerkirchlichen und widerkirchlichen Sakramentsverwaltung, den ubique terrarum catholici doctores dereinst vertreten haben, zu begründen. — Dagegen hat Hugo von St. Victor (um 1140) bereits eine der neukatholischen Auffassung ganz nahekommende Lehre. Er sagt De sacramentis lib. II, pars X, c. 3 (Migne PL. tom. 176, p. 479): Der Priester wirkt im Sakrament als minister Christi; sicut haereticus sive alius quilibet, malus minister, malus est et tamen minister est, — minister in eo quod h a b e t o f f i c i u m, sic simoniacus, nam et ipse hereticus est, — minister malus est et tamen minister est, — minister in eo quod o r d i n e m e t o f f i c i u m a c c e p i t — ad perniciem, ad perditionem. O f f i c i u m e m e r e p o t u i t, g r a t i a m a c c i p e r e n o n p o t u i t. Tamen quia officium accepit et habet, per ministerium ejus bonis quidem gratia et officium datur. Hier wird auch außerhalb der Kirche Christi mit dem Ordo das Ministerium Christi gegeben (eine in sich unmögliche, nur durch geschichtliche Notwendigkeiten erklärbare Auffassung): das Sacramentum ordinis (ordinationis), welches auch durch die außerkirchliche Ordination erteilt wird, schließt bei Hugo von St. Viktor d a s A m t, und damit die Amtsgewalt, die Potestas ordinis (den Character) i n s i c h, nur die Gratia wird nicht außerhalb der Kirche gegeben. Also wesentlich die gleiche Gedankenreihe wie im Neukatholizismus. Nur

geblieben[70]. Aber die Voraussetzungen waren gegeben, aus denen dann, als das Gebiet des kirchlichen Verwaltungsrechts von dem Gebiet der Sakramentsverwaltung sich trennte, der Grundsatz der rein religiösen Gültigkeit aller formrichtig verwalteten Sakramente und damit die Wirkung jeder Ordination hervorging.

Solange das Kirchenregiment sakramentales Regiment war, mußten die kirchenrechtlichen Voraussetzungen des Sakraments Gültigkeitsvoraussetzungen sein: Kirchenregiment kann nur von innerhalb der Kirche stehenden Machtstellen und nur gemäß der kirchlichen Ordnung geführt werden. Das Bedürfnis der Christenheit nach Sicherheit ihres religiösen Lebens mußte die religiöse (wie sakramentale) Geltung des Sakraments von den rechtlichen Voraussetzungen des Kirchenrechts befreien. Das Kirchenregiment mußte vom religiösen Leben gesondert, aus sakramentalem Regiment in körperschaftliches Regiment verwandelt werden.

Von dieser ganzen Entwicklung ist bisher nichts wahrgenommen worden. Die katholischen Gelehrten müssen natürlich davon ausgehen, daß die heute geltenden Grundsätze von der „Validität" auch des außerkirchlichen Sakraments auf urkirchliche Überlieferung zurückgehen; denn diese Grundsätze zählen zu dem „göttlichen", also zu dem von

---

daß bei Hugo von St. Victor die Potestas ordinis noch in altkatholischer Art als dem Amt (nicht einem bloßen Character) entspringend gedacht wird.

[70] Innozenz II. hatte i. J. 1135 auf einem Konzil zu Pisa die von dem Gegenpapst Anaklet II. (Petrus Leonis) ausgegangenen Exkommunikationen und Ordinationen verworfen (Jaffé p. 865: excommunicationes Petri Leonis et ordinationes ab eo factae condemnantur). Darauf bezieht sich Eugen III. auf dem Konzil zu Rheims v. J. 1148 c. 17 (Mansi tom. XXI, p. 714): Illud etiam, quod a praedecessore nostro papa Innocentio statutum est innovantes, ordinationes factas a filio Petri Leonis et aliis schimaticis et haereticis evacuamus et irritas esse censemus. Entsprechend verfügt in bezug auf seine Gegenpäpste Alexander III. auf dem 3. Laterankonzil v. J. 1179 c. 2 (Mansi tom. XXII, p. 234): Quod a praedecessore nostro fel. mem. Innocentio factum est innovantes, ordinationes ab Octaviano et Guidone haeresiarchis necnon et Joanne Strumensi, qui eos secutus est, factas et ab ordinatis ab eis irritas esse censemus. Der letztangezogene Kanon ist in den Liber Extra aufgenommen worden (c. 1, De schismaticis 5, 8). Es folgt im Liber Extra (als c. 2 eod.) eine Dekretale von Innozenz III. (quem a schismatico asseris ordinatum, ab officio poteris repellere incunctanter, nisi legitime probaverit, secum fuisse misericorditer dispensatum), die noch keineswegs deutlich das neukatholische Recht enthält, aber doch der Ausgangspunkt wurde, von dem aus die Lehre den neuen Satz von der ausnahmslosen Gültigkeit der formrichtigen, auch der außerkirchlichen Ordination (semper verum ordinem confert, sed non ordinis executionem) zu entwickeln vermochte, vgl. Kober, Die Suspension der Kirchendiener, 1862, S. 191.

vornherein gegebenen unveränderlichen Recht der katholischen Kirche. Die widersprechenden Zeugnisse der Quellen werden dahin zurechtgelegt, daß es „seit den ältesten Zeiten zwei Ansichten" gegeben habe, die „einander gegenüberstanden und sich nebeneinander bis ins spätere Mittelalter behaupteten". Die Art der Darstellung wird dann so gehalten, daß die dem heutigen Recht entsprechende „Ansicht" von der Gültigkeit auch der außerkirchlichen Sakramente als die in der geschichtlichen Entwicklung überwiegende erscheint, so daß dann doch das heute Geltende als Überwindung früherer Irrtümer, als der Sieg des von Anfang an Richtigen sich darstellt. Ein grundsätzlicher Gegensatz zwischen der altkatholischen und der neukatholischen Kirche darf nicht sein. So ist Aufgabe der katholischen Wissenschaft, nachzuweisen, daß ein solcher Gegensatz niemals bestand: das neukatholische Dogma vom Wirken Gottes auch im außerkirchlichen Sakrament war bereits das Dogma der altkatholischen Zeit [71].

Für die katholische Forschung ist der soeben dargelegte Standpunkt begreiflich, ja notwendig. Auffallend ist nur, daß auch die protestantische und die „altkatholische" Gelehrtenarbeit nicht weiter gekommen ist. Von protestantischer Seite ist überhaupt die Entwicklung der katholischen Sakramentslehre verhältnismäßig wenig bearbeitet worden. Die Kirchenrechtslehrer nahmen den Zusammenhang des

---

[71] In diesem Sinn haben in neuerer Zeit Kober (Suspension der Kirchendiener S. 183 ff.) und Saltet ihre gelehrten Werke geschrieben. In dem von umfassender Quellenbenutzung getragenen, schon oft angeführten, trotz allem wissenschaftlich zweifellos wertvollen Werk von Paul Saltet ist die Arbeit des Verfassers um so viel schwieriger, weil hier die Fülle des seiner Theorie widersprechenden Quellenstoffes um vieles größer geworden ist. Von den Kraftstücken, welche der Verfasser leisten muß, um sich und das katholische Dogma einigermaßen gegen die Quellen zu verteidigen, ist im vorigen schon oft die Rede gewesen. Der rettende Grundgedanke ist auch bei Saltet die Annahme, daß „zwei Theologien" von den ersten Zeiten an (vgl. Saltet, Réord. p. 9 ff.) miteinander im Kampf lagen, eine falsche, die, durch Leidenschaftlichkeit und Unwissenheit barbarischer Zeitalter begünstigt, nur zu oft sich durchsetzte, und eine wahre (die heute geltende), die von dem größten Kirchenvater (Augustin) und ebenso — das wird mit viel Kühnheit behauptet — auch von den größten Päpsten der alten Zeit unentwegt festgehalten wurde, bis sie endlich im 13. Jahrhundert (nicht früher!) zum vollkommenen Siege gelangte. Das Merkwürdige dabei war, daß die alten Päpste von ihren Zeitgenossen niemals verstanden wurden. Ihre Entscheidungen, in denen sie (nach Saltet) die neukatholische „wahre" Theologie vertraten, wurden bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts ganz allgemein und ohne Ausnahme im Sinne der „falschen" (altkatholischen) Theologie verstanden. Die „wahre" Tradition, die von den Tagen der Apostel her bestanden haben soll, hatte die Eigentümlichkeit, daß ihr Inhalt erst im 13. Jahrhundert erkannt wurde!

Sakramentsrechts mit dem Grundgedanken des katholischen Kirchenrechts überall nicht wahr. Die Theologen ließen das kanonische Recht grundsätzlich beiseite. So stand die Geschichte des Sakraments in der Luft. Es blieb bei den Einzelheiten. Es fehlte der Grundbegriff, der alles in Zusammenhang bringt und alles erklärt, der altkatholische Kirchenbegriff. Ein wesentlicher Fortschritt über die katholische Forschung hinaus ist darum ausgeblieben. Auch in den protestantischen sakramentsgeschichtlichen Arbeiten finden wir für die Geschichte der Ordination die Vorstellung von den zwei Theologien und die Idee, daß die augustinisch-neukatholische Theologie zu allen Zeiten die „traditionelle", in der Hauptsache herrschende gewesen sei [72]. Noch entschiedener stellt sich Friedrich v. Schulte, der berühmte altkatholische Kanonist, auf den gleichen Standpunkt. Er unternahm, das neue Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit mit dem Satz zu bekämpfen, daß Päpste wiederholt in Häresie verfallen sind. Zum Nachweis dieses Satzes dient ihm auch die Tatsache, daß Päpste des 12. Jahrhunderts (vgl. Anm. 70) schismatische und häretische Ordinationen für nichtig erklärt haben. Mit Genugtuung stellt er fest, daß damit „von Papst und Konzil

---

[72] G. L. Hahn, Die Lehre von den Sakramenten innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Konzil von Trient, 1864, S. 233 ff.: Für die Mehrzahl der Sakramente (von der Taufe abgesehen) wird festgestellt, daß sie bei außerkirchlichem Vollzug als ungültig angesehen wurden; für die Ordination aber war man „während dieser ganzen Zeit" (vom 3. bis in das 12. Jahrhundert) „zweifelhaft"; es folgt (S. 238) eine Aufzählung der Vertreter der einen und der anderen Theologie, mit dem Hinzufügen, daß „die bei weitem meisten" sich für die Ungültigkeit der außerkirchlichen Ordination ausgesprochen haben. Aber man empfängt den Eindruck, wie bei den Katholiken, daß die eine Theologie gleichwertig neben der anderen gestanden hat. Bei Mirbt, Publizistik, S. 378 ff. steht es gerade so. Die verschiedenen Theologien der kirchlichen Reformepoche von der außerkirchlichen Ordination werden vorgetragen unter Aufzählung ihrer Vertreter als von verschiedenen Sakramentsbegriffen ausgehend. Als die eigentlich legitime Lehre erscheint die augustinische, welche den Sakramentscharakter auch der außerkirchlichen Handlung bejahte. Sie bedeutet (S. 439) das „traditionelle Urteil", von dem es deshalb „keinem Zweifel unterliegt, daß es auch im Zeitalter Gregors VII. offizielle Vertretung gefunden hat". Ja, die ganze Reihe von entgegengesetzten Entscheidungen der Päpste des 11. Jahrhunderts wird (S. 445) als „Stabilität des Irrtums, der Häresie" bezeichnet! — Der einzige, der in das Wesen des altkirchlichen Sakraments einen tieferen Blick getan hat, ist Kattenbusch, Das apostolische Symbol, Bd. 2, 1900, S. 66: im Christentum bezeichnet der Ausdruck sacramentum „alles, was darin von spezifischer Gottesgabe oder Gottestat ist"; vgl. dazu Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, 1892, S. 393 ff., in Haucks RE., Bd. 17, 1906, S. 349 ff. Doch hat Kattenbusch eine eingehendere Behandlung der Geschichte des Sakraments im Abendlande nicht gegeben.

ein falscher Satz statuiert wird"[73]. Schulte war, als er dies schrieb, bereits Altkatholik und durch die Papstkirche nicht mehr gebunden. Aber trotz seiner umfassenden kanonistischen Gelehrsamkeit vermochte er sich nicht vorzustellen, daß (von der päpstlichen Unfehlbarkeit abgesehen) das altkatholische Dogma ein anderes gewesen sei als das neukatholische. In den Augen des protestantischen Theologen und des „altkatholischen" Juristen erscheint, ganz ebenso wie vom neukatholischen Standpunkt aus, das altkatholische Dogma als „Häresie".

So unbekannt ist das Wesen der altkatholischen Kirche. Ungefähr geradeso unbekannt wie das Wesen der urchristlichen Ekklesia.

---

[73] Fr. v. Schulte, Die Stellung der Konzilien, Päpste und Bischöfe vom historischen Standpunkte, 1871, S. 183, Anhang S. 192, 193. Schulte urteilte also gerade so wie Mirbt, vgl. Anm. 72.

Namen- und Sachverzeichnis

zu beiden Bänden.